

مفتي

علم الكلام والفلسفة

مقدمات معرفة منسية



دار الجنود للتحقيق - قزو مصر

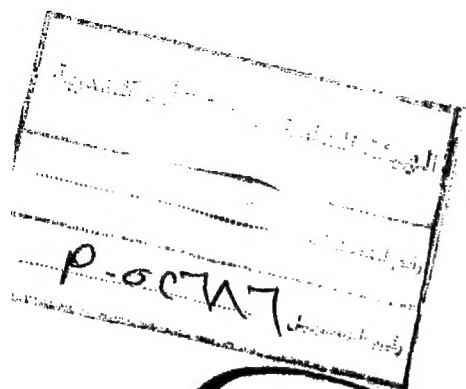
هـ | ت | ح

سلسلة يُديرها
حسين الواد

علم الحلام والفلسفة

مقدمات معرفة انفسية

علم الكلام والفلسفة



BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

دار الجندب للنشر - قنطرة

© 1995 جميع الحقوق محفوظة لدار الجنوب للنشر

79 نهج فلسطين - 1002 تونس

الهاتف 782.991 / 785.179

ISBN 9973-703-54-5

الإهداء

إلى روح والدي عثمان منسيّة
الذي أورثني حبّه للكتاب

مقدمة

هذه مجموعة من المقالات أفرح فيها اتجاهات في الفكر العربي الاسلامي تبدو جدية بالاهتمام في حالة البحث ومعرفة النصوص الراهنتين. وهي تريد أن تكون مساهمة في الاهتمام بعلم الكلام في ذاته من ناحية وبالعلاقات التي وجدت بينه وبين الفلسفة من ناحية ثانية.

تقدمت لا محالة البحوث في علم الكلام كثيرا عما كانت عليه في الخمسينات بفضل أعمال الباحثين العرب والغربيين¹. وتمثلت هذه الأعمال أساسا في نشر النصوص والتعرف على كبريات القضايا والمصطلحات الكلامية ومدارس الكلام المختلفة وشيوخها، وهو مجهود أبعد ما يكون عن السهولة مثل مرحلة أساسية، لكنها لا تزال في حاجة إلى المواصلة، ونخص بالذكر ما يقوم به الآن دانيال جيماريه بفرنسا وجوزيف فان آس بألمانيا وريتشارد فرانك بألميركا.

ولا تزال العلاقة التاريخية المعقدة الموجودة بين الكلام والفلسفة في حاجة إلى الدراسات العديدة، من حيث التأثير المتبادل ومن حيث العلاقة الجدلية وتصور الآخر والحكم عليه، إلا أن النصيب الأوفر من الدراسات تركز إلى حد الآن على نقد الفلاسفة للمتكلمين أو على تأثير التكلمين بنظريات فلسفية، حتى قبل تبيينه المنطق الأرسطي، مثل تأثير المتكلمين بمذاهب يونانية كالمدسة الذرية أو المدسة الرواقية. إلا أن هذا الأخذ لا يعني أبدا مجرد استعارة النظريات على علاتها ويقدر ما هو صياغة النظريات القديمة في قالب مختلف وتكييفها بحيث تكون عنصرا من عناصر الإجابة عن مسائل تصاغ نظريا. وحتى هذا الجانب لا يستنفذ، بالرغم من أهميته،

١- نخص بالذكر منهم محمد زاهد الكوثري، محمد محمد الحظوري، محمد الهادي أبو ريده، ألبير نصري نادر، علي سامي النشار، محمد عمارة، جلال محمد موسى، أحمد محمد صبحي، شيخ بو عمران، عبد الستار راوي، علي سامي النشار، محمد عبايد الجابري، الطيب تيزيبي، حسين مروة، حسن حنفي، محمد أركون، مونتغمري وات، هازي وفلسون، جورج فاينا، لوي غاردي، ريتشارد فرانك، جوزيف فان آس، دانيال جيماريه، ماري برنان، يترس، هانس داير، إلخ...

الإمكانات في معالجة علم الكلام. بل يوجد اتجاه آخر يعاني أكثر من غيره من التأخر، ويتمثل في تجاوز مرحلة التعرف على مباحث علم الكلام وشخصياته إلى تناول هذا العلم تناولاً فلسفياً تبين فيه طبيعة الأسئلة الفلسفية التي كانت همّة النظري والأسس التي تقوم عليها نظرياته المختلفة وطابعها النسقي. هذه النسقية يمكن أن نلمسها على مستويين: مستوى عام يمثل مبادئ المذهب والتي يكون على أساسها الانتماء إليه، مثل منظومة الأصول الخمسة بالنسبة إلى الاعتزال (ويجب حينئذ تحديد منظومة أشعرية لها كذلك مقوماتها في خصوص تعليل الصفات الإلهية أو نفي خلق الإنسان لأفعاله ونفي التحسين والتقبيح العقليين وإبطال شيئية المعلوم)؛ ومستوى أنساق جزئية يكاد كل شيخ من شيوخ الكلام يستقلّ بواحد منها، وتترابط فيها جوانب نسقه المعرفية والإلهية والطبيعية. وحتى في هذا المجال يبقى فضل العلماء المذكورين كبيراً².

تأسس مشروعية البحث إذن على القيمة الفلسفية الذاتية للأسئلة التي يطرحها المتكلم في منطق ممارسته الفكرية والتي تمثل موقفه النظري الذي يوجهه

2 - نذكر على سبيل المثال: خالد العلي، جهنم بن صلوان، بغداد 1965؛ عبد الله نعمه، هشام بن الحكم، بدون مكان، 1959/1378؛ عماد المهادي أبر ريد، إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية، القاهرة 1946/1365؛ علي مصطفى الغرابي، أبو الهليل العلاف، القاهرة 1949/1369؛ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، آراء عبد الجبار الكلامية، بيروت 1971/1391؛ عبد الستار راوي، العقل والحرة، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت 1980/1400؛ سميج دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت 1985؛ ألير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، مطبعة الرابطة، 1951

NADER Albert N. *Le Système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, 1956; DAIBER, H. *Das Theologisch philosophische System des Mu'ammār Ibn Abbad As-Sulami*, Beirut, 1975; FRANK, R. M. *The Metaphysics of created Being according to abū l-Hudhayl al-Allāf*, Istanbul, 1966; *Beings and Their Attributes*, Albany, 1978; "The structure of created causality according to Al-As'adī", in: *Studia Islamica*, 25 (1966), pp 13-75; PETERS J.R.T.M. *God's created Speech*, Leiden, 1976; BERNAND, M. *Le problème de la connaissance d'après le Mughni du cadī 'Abd al-Gabbar*, Alger, 1982

ونشير في النهاية إلى المرسعة الضمنمة التي يصدرها الآن أكبر مختص في علم الكلام: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Berlin-New York, 1991.

سيطرح الأسئلة ويصوغها ويقدم أجوبة يرتضيها، وتكون ملائمة لموقفه النظري الأول. وفي هذا الاتجاه تركز جهد الباحث الأمريكي ريتشارد فرانك³.

إن ما يبدو أمراً مفروغاً منه في نظر من يرتضي معاناة النصوص الكلامية هو أن المتكلم ينطلق من اقتضاء نظري (لا مجال للشك في معقوليته حسب اصطلاح المتكلمين) ويتمكن من بلوغ أقصى النتائج التي يؤولها له موقفه النظري، بحيث يمثل ذلك استنفاداً للإمكانات النظرية، وكل ذلك يتم بقدرة وجرأة نظريتين كثيراً ما تقصر عنهما معالجات الباحثين الحديثين. يكفي لذلك الإشارة مثلاً إلى قول أبي الهذيل العلاف وجهم بن صفوان بنهاية معلومات الله ومقدوراته⁴، وإلى الكيفية التي أدى العدل والصلاح عند النظام إلى نفيه قدرة الله "أن يخرج أحداً من أهل الجنة عنها ولا يقدر على أن يلقي في النار من ليس باهل النار. وقال لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها وقدر الطفل على القاء نفسه فيها"⁵. وما لم تقتنع بذلك فلن نفهم الأنساق الدقيقة التي يختص بها كل متكلم، ولا ترابط أجزاء نسقه المعرفية والإنسانية والطبيعية والميتافيزيقية، ولا ندرك تطور المشكلة عبر الصعوبات النظرية، أي الشكوك والالزامات، التي تبرهن بصفة قطعية على معاناة المتكلم الفكرية في فضاء معرفي لا يدعى فيه إلا ما يُعقل وما هو قابل للاستدلال.

ثم إن نكل الاسترسال الجدلي⁶ (القول وتحليله إلى القضايا التي يتألف منها لإثباتها، والاعتراض الواقع أو المقدّر والرد عليه) ليس نافلة في علم الكلام، بل هو ضمان معقولة القول لأن له وظيفة أثبات تمتحن هذا القول، وبذلك تتحدد العلاقة بين الجدل والحقيقة، ويمكن مقارنتها بوظيفة الجدل في التقليد الفلسفي (أفلاطون أو أرسطو أو فلاسفة الاسلام). وبذلك يبرز للعيان أن مسألة ما تحيا بصفة آنية في خضمّ الحلول المتزامنة والمتعارضة، وبصفة زمنية، عندما يحاول المتكلم أن يبقى وفيّاً لمدرسته، ويدرك في الوقت نفسه قصور المواقف التقليدية، فيقترح ما نعتبه تجاوزاً للصعوبات النظرية التي ألزِمَ بها شيوخه. والحالات عديدة تبرز بين المتكلمين تلك العلاقة

3- راجع مثلاً: Richard, M. FRANK, "The Science of Kalām", in: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 2 N.1 (March 1992) pp 7-37.

4 - الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 163 و 164.

5 - عبد القاهر الجندابي، الفرق بين الفرق، نشرة محمد بدر، القاهرة، 1910/1328، ص 116.

6 - راجع عن الجدل وأدب المناظرة، ابن خلدون، المقدمة، بيروت، الطبعة 3، 1967، ص 820-821.

النموذجية التي تحدث عنها أرسطو ازاء أستاذه أفلاطون والتي تنتهي بتغلب اقتضاء الحقيقة على اقتضاء القرابة، أو الأصحاب حسب عبارة كثيرا ما ترد على ألسنة المتكلمين. إن الانتماء المدرسي هو أبعد ما يكون عن الذوبان فيه. ويكفي لذلك أن نشير إلى تطوّر موقف الأشاعرة من نظرية الأحوال البهيمية التي نشأت من تطورات موقف الخصم (أي المعتزلة) وفي بيئته، والتي رفضها الأشعري. عوجب تصوّره الميتافيزيقي (نفي شيئية المعدوم ووحدة الموجود الأنطولوجية) والتي تردد في قبولها الباقلائي وتبناها الجويني الذي يقول في هذا الصدد: "الذي يقوى عندنا اثبات الأحوال، وهذه مسألة عظيمة الشأن تستند إليها أحكام العلل وهي أصول الأدلة وماخذ الحقائق. ويعظم خطورها من حيث تنطوي على مخالفة معظم الأصحاب".⁷

ويكفي أن نضرب مثالين يدلان على البعد الفلسفي الحق، وذلك من خلال مشكلتين مركبتين في تاريخ علم الكلام بأكمله، وهما قضية الذات والصفات من ناحية، وقضية أفعال العباد من ناحية أخرى، وهما قضيتان على جانب كبير من التعقيد، أي بنيتهما النظرية تتضمن مسائل أخرى عديدة عرفت تطورات تاريخية هامة.

فبالنسبة إلى القضية الأولى فإنّ فهمها يستعصي على من لم يتساءل عن مقتضى الوصف (أو كل قول)، أي بمقتضى ماذا نقول القول، وعن أساسه الوجودي الذي يصبح بفضل معقولا ومقولا، وعلى من لم يتساءل عن الواحد والكثير والواحد المتكرر وعلاقة التلازم أو التنافي بين امكانية الوصف وعدمها من ناحية والوحدة والكثرة من ناحية أخرى. ولا يخفى على أحد أن مشكلة الوحدة والكثرة في علاقتها بالوجود والقول وبالعالم ليست أمرا ثانويا في تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى قضية أفعال العباد التي تتأرجح بين الاقتضاء الأخلاقي (الإنسان وتكليفه وجزائه على أعماله واللاهوت الأخلاقي أي الذي يقتن السلوك الإلهي) وبين البعد الأنطولوجي، في حقيقة الفاعل وحقيقة الفعل، وفي أساس القدرة، وحكم متعلقها (المقدور) الأنطولوجي. فلا مناص هنا من التساؤل عن العلاقة بين الاقتضاء الخلقي (ethique) والتحليل الميتافيزيقي، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية في علاقة العدل بالوجود (phusis و diké)، ومن التساؤل عما إذا لم تتلون

7 - الشامل، نشرة علي سامي النشار وفيصل بدر عون وسهر محمد مختار، القاهرة، 1969، ص 631.

الميتافيزيقا هنا بقيمة العدل. وبدأنا تتسأَل ما إذا لم تلق هاتان القضيتان الأساسيتان في علم الكلام طوال تاريخه، نفس الحلول من حيث بنيتهما النظرية، فثبتت بصفة صورية على الأقل ثنائيا بين حلّ أتى به المتكلم في مشكلة الذات والصفات وفق الكيفية التي صيغ بها التوحيد والحلّ الذي ارتضاه بالنسبة إلى أفعال العباد: أي أنه يوجد تلازم بين تصور جهنم بن صفوان للتوحيد مثلا وقوله بالجبر المطلق، أو التلازم بين نظرية هشام بن الحكم في التوحيد وبين مذهب التجسيمي المطلق، أو بين نفى الأشعري أن يكون الإنسان خالقا لأعماله والقول بالكسب مثلا ونفيه شيعة المعلوم والاستبداد الميتافيزيقي في الوجود والابجاد، أو بين قول أبي هاشم في الأحوال وبين تصوره للفعل الإنساني في قيمته الأنطولوجية.

الآن فقط بدأنا ندرِك جزءا يسيرا من العمق الفلسفي والتماسك النظري في نسق كلامي ما. وبعبارة أخرى لا يفهم علم الكلام بدون الإحالة على بعده الفلسفي وترجمة مشكلاته ترجمة فلسفية، ففي حالات كثيرة لا غنى لنا عن التحليل الأنطولوجي مثلا لفهم المشكلات الكلامية. ولعلّ ذلك يمكننا من وصف عمل المتكلم وصفا صوريا، أي وصف الآلية الذهنية التي تتحكم في الأساق. وقد سبق لابن خلدون⁸ وغيره أن ميزوا بين عمل الفيلسوف وعمل المتكلم، إلا أنه يمكن وصف هذه الممارسة بالتمييز بين ما يسمّى بالقصد الكلامي، وهو يمثل الأفق الذي يتطلع إليه المتكلم، وبين موقف المتكلم النظري الذي يتطلع منه إلى الأفق التيولوجي، وبين مجرى العالم بتطبيقاته وأحداثه، هذا المجرى الذي يتوسط موقف المتكلم وأفق التيولوجي، وبموجب هذه العناصر الثلاثة يمارس المتكلم نشاطه الفكري المنتج للنسق بأجزائه التي لا يسعها إلا أن تكون متألّفة.

وقد اتبعت المقالات الثلاثة الأولى الواردة هنا الاتجاه الذي يهم علم الكلام في ذاته، بينما تهتم المقالات الثلاثة الباقية علاقته بالفلسفة، لذلك انقسمت هذه المقالات إلى قسمين:

نحاول في المقال الأول من القسم الأول (فلسفة الأصول الخمسة من خلال شرحها للقاضي عبد الجبار) معالجة نسق معين في فترة تاريخية معينة من علم الكلام. أما النسق فهو النسق الاعتزالي العام الذي يقوم على الأصول الخمسة، تتناولها من

8 - ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 836.

خلال كتاب واحد يسر علينا القيام بذلك وهو تعليق أحمد بن الحسن بن أبي هاشم المعروف بمناكديم على شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ويقصر حجم المقال عن تناول موسوعة المعنى الضخمة والمخطط بالتكليف لعبد الجبار. وهي محاولة لإبراز هذا الجانب النسقي في فكر المتكلم الذي وجد منذ الصياغات النظرية الأولى (هشام بن الحكم، أبو الهذيل العلاف، النظام، معمر بن عباد وغيرهم)، لكنه بلغ نضجه مع شخصية جبارة في علم الكلام وهي أبو علي الجبائي الذي جعل عمل كل من أبي هاشم الجبائي وأبي الحسن الأشعري ممكنا، كل في اتجاهه. وبذلك نحاول أن نقدم فكرة عن الصياغة النظرية النسقية، أي كيف أصبح كل قول في علم الكلام قابلا للإلحاق بأصل من أصوله الكبرى، مع وعي حاد بفرضيات كل قول (بناء على) وبتبعاته، وآلياته المنطقية. فحاولنا أن نصف عموما الذهنية الاعتزالية في قطاعات المعرفة التي تشمل المباحث الكلامية، ونصف من خلال ذلك "العقلانية" التي تنسب عادة إلى الاعتزال، بينما لا يستأثر الاعتزال بالأساس العقلي في القول دون بقية المدارس الكلامية. تقوم الثقة بالعقل هنا على قدرته على ادراك واقعية دلالية لا تخلو من نموذج فيزيائي، واخضاع المباحث الميتافيزيقية لضرورات نظرية تلمحي حلولاً معينة في خصوص الاقتضاء الذي تقبل بموجبه الذات الإلهية الوصف، وإخضاع السلوك الإلهي (معاملته للإنسان في وجوده وفي مصيره) لقيم الحسن والقبح والواجب المتعالية، وعليها تتأسس الأخلاق التيولوجية قياساً للسلوك في الغائب على السلوك في الشاهد بحيث أن "عقلانية" الاعتزال تقوم على التسليم بواقع فيزيائي ومعرفي وقيمي في إمكان العقل إدراكها.

ويتناول المقال الثاني (من التصورات الكلامية للإنسان) انثروبولوجيا بعض المتكلمين التي يمكن مقارنتها بأنثروبولوجيا الفلاسفة التقليدية، سواء قبل سقراط أو بعده، "الطبيين" منهم و"الإلهيون". ومن الواضح أن المتكلمين استلهموا هذه التصورات الفلسفية. واقتصرنا هنا على تقديم عدد محدود من تصوراتهم، منها التي تقول بوحدة الحقيقة الإنسانية، سواء كانت مادية صرفة أو لم تكن، ومنها التي تقرّ بثنائية هذه الحقيقة، سواء كانت كلها مادية أو كان جانب منها مادياً وآخر روحانياً، مع التركيز على جانب دون آخر. وبذلك نرى كيف حاول المتكلمون الإجابة عن "ما هو الإنسان؟" دون أن يعرفوه بالتعريف السائد لدى الفلاسفة وهو

كونه حيوانا ناطقا، أو تبناوا التقليد الروحاني الذي أصبح غالبا مع ابن سينا، إلا نادرا، بل غلبوا دوما نزعة مجسمة. وقد حاولنا في الأثناء إبراز الترابط الموجود داخل نسق كلامي معين بين نظرية المتكلم في المعرفة وبين طبيعياته وحتى ميتافيزيقاه، وذلك تأكيدا على طابع فكره النسقي.

أما المقال الثالث (الفكر الفاطمي والاعتزال) فهو يعالج جانبنا من العلاقة المعقدة التي وجدت بين الاعتزال والتشيع، وبصفة خاصة بين الاعتزال والمذهب الاسماعيلي الفاطمي، حسب ما عرضه القاضي النعمان (م 974/363) في كتابه المجالس والمساورات. وقد ابرزنا فيه نقاط التعارض التي وجدت بين دعوة قامت على التعليم واختصاص الامام بالعلم ووجوب الأخذ عنه لضمان النجاة، وبين مذهب يقوم على الثقة بالعقل باعتباره المصحح لكل دليل آخر وعلى مجهود النظر الفردي، باعتباره واجبا على الإنسان من حيث هو مكلف تكليفا عقليا، وبذلك نجد تعارضا في نموذج المعرفة الأساسي، واختلافا بين الانطلاق من تساوي الناس في القدرة على النظر والمعرفة وبين الانطلاق من التسليم بتفاوتهم الفطري الذي يحوجهم إلى الإمام. وبذلك حاولنا، ولو بصفة جزئية، وصف الكيفية التي تحدت بها دعوة سياسية بالقياس إلى المشكلات النظرية وحلها في علم أصول الدين، والكيفية التي سعت بها هذه الدعوة، من خلال تبني هذه النظرية الكلامية أو تلك (أو النظريات الفلسفية)، إلى نوع من التجهيز النظري للمذهب الإمامي⁹

أما المقال الأول من القسم الثاني (من مآخذ المتكلمين على الفلاسفة) فهو أقرب ما يكون إلى البرنامج الجمل يشير إلى اتجاهات قابلة للبحث مستقبلا، في الفترة التي سبقت اختلاط الكلام بالفلسفة. وهو يبحث في العلامة الجدلالية والمعقدة التي وجدت بين الفلاسفة والمتكلمين، إلا أن هذا البحث يقتصر على وصف الموقف الكلامي من النظريات الفلسفية، التي كثيرا ما تتعارض والنظريات الكلامية الغالبة. وهذه النظريات الفلسفية التي ينتقدها المتكلمون (حتى إن وجد منهم من تبني البعض منها أو استوحى منها) هي التصور المجرد للنفس وكون الإنسان حيوانا ناطقا، وآلية

9 - راجع الخلاف بين السنة والشيعة في اعتبار الإمامة من "عقائد الإيمان" أو اعتبارها مجرد "قضية مصلحة اجتماعية" والخلاف الإمامة بمباحث علم الكلام منذ الأشعري (ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 348 و833-834).

المعرفة وموضوعها، ونظرية الكم المنفصل (العدد) والكم المتصل (الجسم)، والنظريات الطبيعية كالزمن، ومفهوم الطبيعة ودورها. ولم يعد من الممكن بالاعتماد على "التزام" المتكلم بالعقيدة أن نشك في القيمة النظرية للتصورات الكلامية أو القيمة المنطقية والمعرفية في نقده للتصورات الفلسفية. ذلك أن المتكلم لا يتبنى هذه "العقيدة" على علاقتها أو حسب ما يدرك منها فهم الإنسان العادي، بل يصوغها صياغة نظرية وفق ضرورات نظرية ولغة اصطلاحية، أبعد ما تكون عن اللغة العادية. ويبقى المعيار العقلي (أي معقولية القول) هو المحدد مبدئياً لقبول نظرية أو القدرح فيها. ولذلك حاولنا في النهاية المقارنة بين موقفين نظريين، الفلسفي والكلامي، من خلال وصف موجز لهما، ولبعض التصورات التي يتبناها هذا الطرف ويرفضها الطرف المقابل بموجب المواقف النظرية المبدئية.

ويمكن أن يعتبر المقال الثاني (ملاحظات حول النفس الإنسانية والمعرفة عند الفلاسفة والمتكلمين) حالة خاصة يطبق من خلالها هذا البرنامج العام ويهم أيضاً هذه العلاقة الجدلية التي وجدت بين الفلسفة وعلم الكلام، ويصف خلالها حول مشكلة معينة وهي طبيعة النفس الإنسانية في علاقتها بتصوير المعرفة العلمية. فبينما غلب التصور المجسم للنفس عند المتكلمين، غلب التصور المجرد لها عند الفلاسفة، حتى كاد يبدو من الطبيعي لزوم القول بتجرد النفس للموقف الفلسفي ولزوم القول بجسمانية النفس للمعتقد الإسلامي الذي "يدافع" عنه التكلّمون. ويكشف وصف موقفين نظريين من مشكلة أو مجموعة من المشكلات عن الانفrazات التي تكيف نظريات كل موقف من هذه المشكلة أو تلك. فقد وجد تلازم في التقليد الفلسفي بين تعريف العلم بكونه حصول صورة مجردة في الذات العارفة المجردة وبين إثبات الوجود الذهني والجردات (ابن سينا مثلاً)، مثلما وجد تلازم لدى المتكلمين بين نزعة حسية تقتضي انكار هذا الوجود الذهني وهذه الجردات، وطبيعة المعرفة الجزئية وطبيعة النفس الجسمانية. ونركز في هذا المقال على الكيفية التي نقد بها التكلّمون التصورات الفلسفية بحيث ييسر علينا هذا الموقف النظري، نظراً إلى أنه يتكلم من خارج التقليد الفلسفي، التفتّح إلى بعض الفرضيات الفلسفية الكبرى.

ويتعلق المقال الثالث (العلوم والتعليم في فكر ابن حزم الأندلسي) كذلك بالعلاقة التي وجدت بين علم الكلام والفلسفة، لكن في الفترة المتأخرة، أي التي

يصفها ابن خلدون بطريقة المتأخرين في علم الكلام. ولهذا الغرض نحلل تصور ابن حزم للعلم ولصدوره وطبيعته وتقسيمه للعلوم وبرنامجه التعليمي الذي هو برنامج في الخلاص. ونحاول بذلك أن نحدد مكانة ابن حزم في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الفلسفي والكلامي. فنصف كيف يطرح أسئلة كانت تنتمي تقليديا إلى أصول الدين، أي إلى علم الكلام، ويعالجها مستوحيا النظريات الفلسفية (المنطق والطبيعية بصفة خاصة) ومعوذا بذلك مقدمات المتكلمين الطبيعية (الجوهر والعرض إلخ) واستدلأهم بالشاهد على الغائب. فأمكنه صياغة المباحث الكلامية التقليدية صياغة فلسفية. وهذا المنعرج الخطير في تاريخ علم الكلام منذ أن تغير حكمه في المنطق الأرسطي من الرفض إلى القبول والكف عن القول بتعكس الدليل والمطلوب (أي أن بطلان الدليل لم يعد مؤذنا ببطلان المدلول)، هذا المنعرج ينسب عادة إلى الغزالي. ويسمح لنا هذا المقال أن نقترح تقديم تاريخ هذا المنعرج وربط ظهوره بما قام به ابن حزم قبل الغزالي. وبذلك ندرك الطرافة التي صاغ بها ابن حزم نسقه الفكري متمما بعد الظاهرية العملي (الفقه) ببعدها النظري (فهم العقيدة في علاقتها بالفلسفة) مكيفا النظريات الفلسفية وموفقا بين "علوم الديانة" و"علوم الأوائل" وفق حاجاته النظرية.

الباب الأول

في علم الكلام

"وناظر [النظام] أبا الهذيل في الجزء فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة
والنعل وهو أول من استنبطها، فتحير النظام فلمّا حنّ عليه الليل نظر
إليه أبو الهذيل وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكر فقال: يا ابراهيم
هكذا حال من ناطح الكباش..."^(*)

(*) - ابن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد-فلزر، فيسبادن/بيروت،
1961/1380، ص 50؛ نشرة توما أرنولد، حيدرآباد/لايزج، 1902/1316، ص 29.

فلسفة الأصول الخمسة

من خلال شرحها للقاضي عبد الجبار المعتزلي

لا يسعنا في الحديث عن الاعتزال إلا التمييز بين نسق عام وأنساق جزئية أو شخصية يكاد كل شيخ من شيوخ الاعتزال يستقل بواحد منها مثلما يشير إلى ذلك حلّ مورخني الفرق. وهذا يبين ما تضمنه الاعتزال من ثراء وتنوع في مختلف مراحلها. وحديثنا هذا ينطلق من نسق معيّن ورد في "كتاب شرح الأصول الخمسة" ¹ للقاضي عبد الجبار الهمداني (415 هـ / 1025 م) ليصل إلى مستوى المنظومة الاعتزالية العامة التي تقوم على الاقرار بالأصول الخمسة وهي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي الواقع يمكن ردّ هذه الخمسة أصول إلى الأصلين الأولين ². وستتناولها باعتبارها منظومة مع وعينا بأن لها

1- فاضلي القضاة عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1965/1384. وقد بين D. Gimaret أن هذا الكتاب هو تعليق مانكديم على شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، وقد وضعت شروح عديدة على هذا الكتاب بما فيها شرح القاضي نفسه. وقد نشر كتاب الأصول الخمسة للقاضي. انظر مقال

Les Usûl al-Hamsa du Qadi 'Abd Al-Gabbar et leurs commentaires, in: *Annales Islamologiques*, T XV, 1979, p 47-96.

والملاحظ أن مانكديم، باعتباره شارحاً، كثيراً ما يختلف عن القاضي في المنهج خاصة فينتقده مثلاً في إيراد المسائل وترتيبها (ص 753 وما يليها)، وفي قيمة الأدلة من حيث صحتها أو ضعفها (مثلاً ص 55: يعلق على دليل القاضي قائلاً: "وهذا مما لا يمكن الاعتماد عليه"، وفي المخترى المذهبي، باعتباره مثبّثاً، مثل اختلافه عنه في الإمامة (ص 754-764 وغيرها).

2- انظر إشارة مانكديم إلى اختلاف عدد الأصول حسب تأليف القاضي وعلاقة هذه الأصول ببعضها البعض، فحصرها القاضي في المعنى في اثنين وهما التوحيد والعدل، وجعلها أربعة في مختصر الحسن بن أبي التوحيد والعدل والنبوت والشرائع، وجعل الوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلاً في الشرائع، بينما جعلها في شرح الأصول خمسة، وذلك "لظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من هذه الأصول". ويرجح مانكديم كون النبوت والشرائع داخليين في العدل (ص 122-123).

تاريخنا وأنها لم تكتمل إلا مع أبي الهذيل العلاف (235 هـ/849 م) بتحليل فلسفي بحثا عن خيط ناظم أو رؤية ذهنية أو روح تؤلف بين الأصول الخمسة عبرنا عنها بفلسفة الأصول الخمسة.

وإن كتابا كهذا ليسر علينا الوصول إلى النتائج التي يصعب استخراجها من غيره، ذلك أن القاضي -وهو يمثل مرحلة متأخرة في الفكر المعتزلي هي المرحلة الجبائية قبل التشيع النهائي- يعرض هذا الفكر من خلال نسقية دقيقة تمكن نصوصه التي وصلت إلينا من تحديد معالمها، بينما لم يتيسر ذلك لجل ما وصلنا من أعمال المعتزلة الآخرين. وهذا لا يعني البتة نفي الطابع النسقي لفكرهم، إذ يبدو ذلك واضحا في فكر النظام (231 هـ/846 م) مثلا أو فكر معمر بن عباد السلمي (215 هـ/830 م) أو فكر الجبائين أبي علي (303 هـ/916 م) وأبي هاشم (321 هـ/933 م) اللذين بلغ معهما الاعتزال نضجه النسقي. ولم تخل البحوث³ - وإن لم تتعدد - من محاولات في هذا الاتجاه تدل على وجود تلك النسقية الجزئية رغم ضياع النصوص. وتبرز هذه النسقية عند قاضي القضاة عبد الجبار من خلال وعي خاد بالالتزامات النظرية الكلامية والاعتزالية منها على وجه الخصوص، ومن خلال تحديد التبعات النظرية والعملية لتلك النظريات. وتبرز أيضا في ترتيب كل مباحث الكلام التقليدية والخاص كل جملة منها بأصل من الأصول الخمسة، بحيث تعتبر فروعا عنها فلا يخرج مبحث كلامي عن أحد هذه الأصول، وكأن ذلك استفاد نظرياً لجوانب كل أصل، جوانبه التي تفصل تفصيلاً ضافياً في موسوعة المعنى في أبواب التوحيد والعدل⁴ أو المجموع في المحيط بالتكليف⁵. كما تبرز هذه النسقية أيضاً في البعد المنهجي والمنطقي وذلك بدراسة الحدّ مثلاً وتحديد شروطه ووظيفته، وتحديد المصطلح الكلامي لكل أصل من الأصول الخمسة بعد إيراد معناه اللغوي العادي، وتفصيل كل أصل إلى ما يسميه بعلوم ذلك الأصل وهي جملة المعارف الجزئية الواجب على المكلف تحصيلها

3- نذكر على سبيل المثال مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف، مصر 1949؛ عبد الهادي أبو ريده، إبراهيم بن سيار النظام القاهرة، 1946؛ علي فهمي خشيم، الجبائيات طرابلس 1968؛ Hans Daiber, *Das Theologisch philosophische system des Mu'ammār ibn 'Abbād As-Sulamī*, Beirut 1975.

4- القاهرة، 1960-1965.

5- صدر الجزء الأول بتحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة بدون تاريخ، وبحقيق جين يوسف هوبن اليسوعي، بيروت 1965.

في خصوص ذلك الأصل. ثم إن المواقف المذهبية المخالفة تقدم في تنوعها حسب ترتيب محكم يتم انطلاقا من مضمونها في علاقته بمضمون الموقف الاعتزالي. فمختلف الفرق تقدم على أساس اختلافها عن المعتزلة في أصل من أصولها كالمصلحة في التوحيد والجزئية في العدل والمرجعة في الوعد والوعيد والخارج في المتزلة بين المنزلة وبين الامامية في الأمر والنهي⁶، وكأن ذلك استنفاد نظري لإمكانات المخالفة. ثم إن بنية الكتاب نفسها تصلح لأن تكون عرضا منهجيا للأصول الخمسة إذ يقتصر المؤلف في القسم الأول⁷ على تحديد هذه الأصول ثم يتناولها أصلا أصلا في القسم الثاني⁸ بحيث يمكن اعتباره شرحا للأول باستثناء الفصول الأولى المتعلقة بالنظر والعلم⁹ نظرا إلى أنها تحوّل نظرية المعرفة التي يتم تفصيلها في الجزء الثاني عشر من المعنى وهو "النظر والمعارف"¹⁰ وتعتبر لذلك تمهيدا منهجيا ومعرفيا لعرض بقية الأصول. وستتناول بالتحليل في عرضنا هذه المقدمة المعرفية والأصول الخمسة.

1- النظر والمعرفة.

إن لمفهومي النظر والمعرفة دورا أساسيا على مستوى نظرية المعرفة التي تصدر بها كتب الكلام عادة وكذلك بالنسبة إلى بقية المباحث الكلامية. وهما هنا يمهدان لعرض الأصول الخمسة بصفة عامة ولأصل التوحيد بصفة خاصة. فما هو النظر وما هي المعرفة؟

يعرف القاضي النظر بأنه نظر القلب الذي هو التفكير والبحث والتأمل والتدبر والروية. والنظر المقصود هنا هو النظر في الأدلة التي يتوصل بها إلى معرفة الله¹¹. أما المعرفة فهي اعتقاد يقتضي سكون النفس¹². ولا يتسع المجال هنا لتحليل هذه المفاهيم المشحونة بالخلفيات الجدلية والاختلافات المذهبية والمعرفية مثل التعارض

6- شرح الأصول الخمسة، ص 124.

7- من ص 39 إلى 148.

8- من ص 149 إلى 804.

9- من ص 39 إلى 127.

10- تحقيق إبراهيم مذكور، القاهرة [1962].

11- ص 45.

12- من ص 46 وما يليها. وهنا يناقش مانكديم تعريفي للقاضي للمعرفة.

التقليدي بين المعتزلة والأشعرية في اعتبار العلم من جنس الاعتقاد أو عدم اعتباره من جنسه¹³.

وإذا كانت معرفة العالم عموماً تقع ضرورة في بعض جوانبها واستدلالاتها في جوانب أخرى¹⁴، فإن معرفة الله لا تقع إلهاماً¹⁵ ولا تقليداً¹⁶ ولا مشاهدة¹⁷ ولا ضرورة¹⁸، بل هي اكتسابية. ذلك أنها تقع "بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة"¹⁹. فهي تقع بحسب قصدنا لها وتتغير بحسب كراهتنا لها على حدّ عبارة القاضي²⁰. وهذا دليل تقليدي يثبت به المعتزلة عادة تعلق الأفعال بإرادة الإنسان وقدرته. وينظر هنا إلى النظر والمعرفة على أنهما فعلان من أفعاله تربط بينهما علاقة تولّد²¹. فالمعرفة فعل للإنسان متولد عن فعل آخر له مباشر وهو النظر في الأدلة، والدليل هو "ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه"²². وبما أن الفعل الأول المباشر منسوب إلى الإنسان فكذا المعرفة المتولدة عنه هي من فعله وهو مسؤول عنها. وبما أن المعرفة واجبة عقلياً على المكلف²³ لا

13- يقع الرجوع في كل ذلك إلى المعنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، الجزء

12: النظر والمعارف، راجع كذلك:

- Marie Bernard, *Le problème de la connaissance d'après le Mugni du Cadi 'Abd al Gabbâr*, Alger 1982 ; J. Peters, *God's Created Speech*, Leiden, 1976, pp. 39-104.

14- ص 50.

15- ص 67.

16- "التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة... وما هذه حاله لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم"، ص 61.

17- "المشاهدة هي الإدراك بهذه الحواس... فأما... علم للمشاهدة فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بالحواس"، والله لا يعرف مشاهدة لاستحالة رؤيته، ص 51.

18- العلم الضروري هو "العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ولا يمكننا نفيه عن النفس برجه من الوجه"، ص 48-49. والقاضي يرد هنا على من يسميهم أصحاب المعارف الجاحظ وأبا علي الأسواري، ص 52.

19- المرجع نفسه.

20- ص 53.

21- ص 91 و 387.

22- ص 87؛ والملاحظ أننا نجد في التقليد الفلسفي عبارة شبيهة بذلك، إذ يستعمل الفارابي عبارة: "الجهة التي دل عليها الدليل"، آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة البير نصري نادر، بيروت 1973، ص 127.

23- ص 64.

تنفك عنه²⁴، فالطريق إليها والفعل المولد لها، وهو النظر الصحيح، يصبح بدوره أول واجب عقلي²⁵. ولا يعني الوجوب على المكلف إيجاباً مبتدأً من الشرع بل انه مثل كل واجب عقلي آخر في الفكر الاعتزالي وهو ما يدرك العقل وجوبه ثم يرد الشرع مثبتاً له²⁶.

وما يمكن ملاحظته أولاً هو أن النظر في الأدلة يفترض نصب أدلة سابقة على نظر الناظر، أي أن الله وضع نظاماً دلاليّاً²⁷ يتحول بموجبه الناظر من الدليل إلى المدلول، فلا يبعد أن تستند هذه الممارسة المعرفية إلى ثقة بالله وبلفظه، لأنه نصب الأدلة ليستدل بها العبد ويتمكن من النجاة. أمّا ثانياً فيلاحظ أن المدلول يرتبط بموجب ذلك النصب ارتباطاً حتمياً بالدليل، أي أن النظر في دليل معين يولد حتماً معرفة بمدلول معين، ذلك أن "من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدلّ عليه أولى من أن يدل على غيره"²⁸، فالتوليد يقوم إذن على أساس التعلق بين الدليل والمدلول. ويلاحظ ثالثاً أن النظر يبتعد هنا عن كل تحكم أو تعسف أو اهمال بحيث يقع توحيد الاستدلالات والاستنتاجات عند الناظرين، فلا يمكن لناظر إذا نظر في دليل على وجه مخصوص أن يستنتج خلاف ما يستنتجه ناظر آخر نظر في نفس الدليل بنفس الوجه. ونلاحظ رابعاً أن معرفة المدلول المتولدة عن النظر في الدليل تصبح بدورها دليلاً ينظر فيه فيولد معرفة مدلول آخر، أي أنه توجد بعبارة أخرى علاقة إضافية بين الأدلة والمدلولات. فإذا طبقنا ذلك مثلاً داخل الأصل الأول وهو التوحيد ننظر في الأعراض وفي غيرها فنعرف أنها محدثة ثم ننظر في الأجسام فنستدل على حدوثها بعدم خلوها من الحوادث (إذ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)، ثم نستدل بذلك على حدوث العالم وإذا ثبت حدوثه نعرف أن له محدثاً وثبت بذلك وجود الصانع ونحدد صفاته وكيفية اتصافه بها²⁹.

24- ص 70.

25- المرجع نفسه.

26- ص 43 و 327.

27- انظر الملاحظة 22. والأدلة على الله هي إذا أفعاله الخاصة به. ولا يجوز المعتزلة حسب رأي البغدادي (كتاب أصول الدين، استنبول 1343/1928، ص 152) أن يخلق الله جسماً لا يعتبر

به راء.

28- ص 90.

29- انظر ترتيب هذا النظر في ص 65-66، 92-94، 113-114، 118 إلخ...

وفي ترتيب الأدلة التي هي موضوع النظر يشغل دليل العقل المرتبة الأولى وعلى صحته تتوقف صحة الأدلة الأخرى من كتاب أو سنة أو إجماع. يقول عبد الجبار: "معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل... ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله"³⁰. وبقية الأدلة من كتاب وسنة وإجماع لا تثبت إلا بثبوت الدليل الأول وهو العقل. فالكتاب لا يثبت حجة إلا إذا ثبت أنه كلام عادل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله³¹. فالنظر في الأجسام وحدوثها يولد العلم بحدوث العالم فمعرفة الصانع وصفاته وجواز بعثه الرسل. ومن هنا تتبين عملية ذهاب وإياب في السير الذهني المعتزلي: ذهاب نظري وعقلي أولي لا بد منه يؤدي إلى إثبات وجود الله ومعرفة صفاته وعدله وإثبات النبوة، وإياب شرعي بعد أن تصح الرسالة ويثبت جواز صدورها عن إله عقلي. وهذه أيضا حالة أخرى من الحالات التي ينطبق فيها بوضوح المبدأ الاعتزالي الشهير وهو: العقل قبل ورود السمع³². ونفهم أيضا أن تأويل الآيات القرآنية لم يكن من الكماليات بل كان من ضرورات المنظومة الفكرية الاعتزالية. يقول القاضي في خصوص بعض الآيات: "لا يجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية"³³.

إن قصد القاضي هنا هو إثبات حقيقة النظر والمعارف وتمكين كل إنسان عاقل منها ورفع الموانع أمامه بحيث "لا يبقى عذر في ترك المعرفة"³⁴. فيكفي كل امرئ أدرك مستوى البلوغ أن ينظر في الأدلة فيؤديه ذلك إلى معرفة الله معرفة عقلية. وإن سبق أن لاحظنا أن علاقة التولد تخرج المعرفة عن كل طابع تحكيمي فلان الحرية والمسؤولية الفردية عن الخطأ والصواب لا تعنيان هنا حرية معرفية مطلقة يصل بها الإنسان إلى ما شاء من معارف، فهذا موقف قد يؤدي به إلى الشك وإبطال المعرفة.

30- ص 88.

31- ص 88-89 وكذلك 606.

32- يقول القاضي: "سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى. ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر" (ص 69 وكذلك ص 76) ولذلك "كل مسألة تقف صحة السمع عليها، فلا استدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح" (ص 401).

33- ص 382 و 386، وانظر أمثلة من التأويل ص 226 و 261 و 379.

34- ص 54.

وتحيلنا هذه المقدمة المعرفية مباشرة على مجال تطبيق فيه وهو الأصل الأول من أصول المعتزلة.

2- التوحيد.

يعرف القاضي عبد الجبار التوحيد بأنه "العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والاقترار به"³⁵. ويتفرع عن هذا الأصل قضية الذات والصفات³⁶ وتحديد حقيقة الواحد ونفي الثاني عن الله³⁷ وإحالة رؤية الله³⁸ والردود على الفرق المخالفة في أصل التوحيد³⁹. ويمكن بسهولة تبين الجانب النظري في هذا التصور للإله وذلك في تحديد معنى الواحد وفي مسألة الذات وكيفية استحقاقها الصفات ونفي الرؤية مثلاً. فالتحديدات الميتافيزيقية تملئها هنا متطلبات نظرية حتى أن التوحيد يبدو في نظر الاعتزال ضرورة عقلية. ولا نبالغ إذا ما قلنا إن المعتزلي هنا كالفيلسوف لا يترك إلهه حرّاً أو غامضاً بل يحدده أو يحدد منه الكثير، وبذلك تتم صياغة التوحيد صياغة نظرية.

والآن إذا ما نظرنا إلى وجود الإله ووجود العالم أو العلاقة بينهما فيمكن القول حينئذ إن انطولوجيا الاعتزال والكلام بصفة عامة مزدوجة في أساسها إذ تقوم نظرية الوجود على إيجاد دائرتين متميزتين: وجود قديم ووجود محدث أو وجود الله ووجود العالم تربط بينهما أساساً علاقة الخالقية والعناية، الأولى بحال التنزيه والثانية بحال التجسيم، وهذا بالرغم مما يطرحه قول الشحام بشيئية المعدوم وأبي هاشم بالأحوال واستقلالية القيمة عن التشريع الإلهي في الاعتزال من صعوبات هذه الثنائية مثلما سنرى. وانطلاقاً من هذا يمكن أن نفهم التوحيد المعتزلي وما أملاه من حلول في قضايا الصفات وخلق القرآن وإحالة رؤية الله: إن أساس التنزيه هنا هو الإنفراد عن الجسمية التي تعني الحدوث وتنافي القدم.

35- ص 128.

36- ص 128-129 و 151 وما يليها و 195 وما يليها.

37- ص 277.

38- ص 232 وما يليها.

39- ص 277 وما يليها.

ويمكن كذلك أن نلمس تمييزاً من حيث الحكم المعرفي. فالدائرة الثانية تُعرف بكل من الإدراك والنظر، إذ أن وجود الأجسام يدرك ولا يستدل عليه، ويُنظر في الأجسام وفي الأعراض وغيرها ليستدل عليها وبها. إلا أن العقل يستأثر بالعمل في الدائرة الأولى لأنها مجال الوجود والسلوك العقليين والحكمة⁴⁰. فالاستدلال والمعرفة ينطبقان بالدرجة الأولى على الوجود الإلهي، فهو المجال الحقيقي للعلم لأننا نستدل عليه بالنظر في العالم وهنا يلعب مبدأ قياس الغائب على الشاهد دوراً أساسياً في الاستدلال⁴¹، ذلك أن الأساس الذي يصحح هذا المبدأ هو أن "طرق الأدلة لا تختلف غائبا وشاهدا"⁴².

وكذلك من حيث الفعل يمكن تمييز دائرتين: فهو إما اختراع يستأثر به الإله (لأنه يستحق كونه قادراً لذاته لا لمعنى القدرة يعطى كونه قادراً) وإما مباشرة أو توليدا ويتتصر على الدائرة الثانية بما فيها الإنسان، فالإنسان لأنه قادر بقدرة محدثة تعلل كونه قادراً - خلافاً لله - لا يقدر على الاختراع بل على الفعل المباشر والمتولد، بينما لا يكون فعل الله للأجسام إلا اختراعاً⁴³. ولعل هذه الخلفية الأنطولوجية تعيننا على فهم فيزياء الاعتزال من اعتماد وتوليد وغيرهما.

3- العدل.

يقول القاضي: "إذا قيل إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وإنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه"⁴⁴ ولا يكذب في خبره ولا يجرور في حكمه.

ويتضمن هذا الأصل تحليل الحسن والقبيح⁴⁵، وقدرة الله على فعل القبيح وامتناعه عنه⁴⁶، وأفعال العباد وأنها محدثة منهم⁴⁷، وتحليل معنى القدرة والاستطاعة⁴⁸

40- ص 177.

41- ص 151 و 158.

42- ص 157.

43- ص 223.

44- ص 132.

45- ص 305 وما يليها.

46- ص 313 وما يليها.

47- ص 323 وما يليها.

وأنها متقدمة على مقدورها غير مقارنة له⁴⁹، وإن الله لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي⁵⁰، ولا أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم⁵¹، ومعنى الإلام⁵²، والعوض⁵³ واللفظ⁵⁴، والقرآن وأنه مخلوق⁵⁵ والنبوات⁵⁶.

يمكن القول في خصوص الأصل الثاني إن العدل يتعلق قبل كل شيء بالفعل الإلهي ثم بهم الإنسان في حريته ومسؤوليته وقدرته وتكليفه. لذلك يمكن أن نجد خلافا بين العدل بالمعنى الحديث والعدل الاعتزالي إذ أننا الآن لا نمر حتما في تحديد ما هو عادل وما هو غير عادل بالمستوى الميتافيزيقي لهذه القضية الأخلاقية والسياسية، بينما نلاحظ في الاعتزال ارتباط العدل الإنساني والديوي بالعدل الإلهي. ولذلك ارتبطت الحرية الإنسانية به ودخلت أفعال العباد كمبحث كلامي أساسي تحت هذا الأصل. ولكن هل نفهم حقا الفكر الاعتزالي بهذا التصنيف داخل العدل إلى ما هو أولي وهو العدل الإلهي وإلى ما هو ثانوي أو متفرع عنه وهو العدل الإنساني والإجتماعي؟ لا ينبغي أن ننسى أن هذا التصور للعدل لا يعقل إلا في تصور طبيعي للإله: فكما وقع إخضاع تصور الإله لمتطلبات نظرية في أصل التوحيد يقع في أصل العدل إخضاع السلوك الإلهي لقانون عقلي، وإن كان مبدأ قياس الغائب على الشاهد لا ينطبق دوما في الأصل الأول الذي هو التوحيد لأن اتصاف الذات الإلهية لا تتعلل بالمعاني الزائدة على الذات (بالنسبة إلى صفات الذات) على عكس الذات المخلوقة التي في الشاهد، فهذا المبدأ يملئ هنا⁵⁷ كل التحديدات في السلوك الإلهي، وبذلك أيضا يتضح لنا إلى أية درجة تبلغ عقلنة الإله في الاعتزال والجمال المخصوص بالاستدلال بالشاهد على الغائب.

48- ص 390 وما يليها.

49- ص 396 وما يليها.

50- ص 431 وما يليها.

51- ص 477 وما يليها.

52- ص 483 وما يليها.

53- ص 493 وما يليها.

54- ص 518 وما يليها.

55- ص 527 وما يليها.

56- ص 563 وما يليها وراجع الملاحظة 2.

57- ص 302 و 307 و 344 و 372 الخ.

ولنا أن نلاحظ أمراً آخر وهو أن القول بالعدل كالقول بالتوحيد شامل لكل الفرق الإسلامية لا تجرؤ أحداها على وصف الله بالظلم. فأبو الحسن الأشعري (935/324) مثلاً حاول أن يبقى على مبدأ العدل الإلهي ونفي الظلم عن الله، مع استثائه بالإنجاد، في نظرية الكسب الشهيرة⁵⁸. ولكن كما حاولنا تحديد مميزات التوحيد المعتزلي فإنه يمكننا القول إن العدل المعتزلي يتميز عن تصورات العدل الأخرى بإيجاد قانون عقلي يخضع له سلوك الإله وسلوك الإنسان على حد سواء. فالحسن حسن والقيح قبيح سواء تأتيا من الله أو من الإنسان، فمثلاً: "الظلم إذا قبح فإنما يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح من أي فاعل كان، سواء وقع من الله تعالى أم من غيره"⁵⁹؛ والواجب واجب سواء كان على الله أو على الإنسان. ويمكن أن تبين في التصورين المختلفين للعدل ولعلاقة الله بالعالم بين أهل السنة والمعتزلة نموذجين لعلاقة الإنسان بالملكية. فالله بالنسبة إلى أهل السنة مطلق يتصرف كما يشاء في ملكه ولا يحد شيء من إرادته وحرية، فهو خالق للعالم وملكيته له تعطيه حق التصرف المطلق، وعلى هذا الأساس لا يمكننا وصفه بالظلم حتى لو فعل ما قد يُعتبر قبيحاً⁶⁰. بينما لا تكون هذه الملكية لدى المعتزلة مطلقة وإنما هي مقتنة بمجموعة من القواعد يتبعها الإله في سلوكه العاقل، فالملكية أو عدمها لا يغيّر في شيء من قبح الظلم، يقول القاضي: "فإننا لا نسلم أن للمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء"⁶¹، فلا يجوز مثلاً أن يكلف الإنسان ما لا يطاق⁶²، هذا السلوك

58- انظر عرض القاضي لنظرية الكسب ورده عليها ص 363.

59- ص 478.

60- "فإن قيل ما اتكروم إن ذلك لا يقبح منه لأنه مالك الرقاب والمالك أن يفعل في ملكه ما شاء، بخلاف الواحد منا"، ص 478 وكذلك ص 483. ويقول الأشعري: "والدليل على أن كل ما فعله فله فعله إنه المالك القاهر الذي ليس بملك ولا فوقه مبيع ولا أمر ولا زاجر ولا حاطر ولا من رسم له الرسم وحد له الحدود. فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء. إذ كان الشيء إنما يقبح منا لأننا تجاوزنا ما حد ورسم لنا وأتينا ما لم نملك اتيانه. فلما لم يكن البارئ مملوكاً ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء"، كتاب اللمع، نشرة ر. ي. مكارتي اليسوعي، بيروت 1952، ص 71؛ راجع كذلك الباقلاني، التمهيد، نشرة الكوشري، القاهرة 1369/1950، ص 138. وكذلك التخصيص بالنعم أحازه الأشاعرة وابطله المعتزلة، البغدادي، أصول الدين، ص 152.

61- ص 478.

هو أشبه بسلوك القاضي الذي يحتكم إلى دستور منه بسلوك المالك المطلق. وكذلك يمكننا أن نتصور أن العلاقة بين الله وبين الإنسان تخضع لنموذجين مختلفين للعلاقات الاجتماعية فهي تقترب عند المعتزلة من علاقة حر بحر أكثر من علاقة سيد بعبد، وهذا يعني أن الاعتزال لا يخلو من نزعة انسانية.

4- الوعد والوعيد.

يقول القاضي: "الوعد... هو كل خير يتضمن ائصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل... والوعيد... هو كل خير يتضمن ائصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل"⁶³. ويتضمن هذا الأصل كذلك مجموعة من معارف وهي: "أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب"⁶⁴. ويتطلب ذلك تحليل الاستحقاق والذم والمدح، والثواب والعقاب وشروطهما⁶⁵ والاحباط والتكفير⁶⁶ وترتيب المعاصي إلى صغيرة وكبيرة، وسقوط الثواب والعقاب وشروطه⁶⁷، وعقاب الفاسد بتخليده في النار⁶⁸، والشفاعة⁶⁹.

إن علامة هذا الأصل بأصل العدل واضحة حتى أنه يمكن اعتبار الوعد والوعيد فرعا عن أصل العدل وذلك بالحاقه بالنبوات، وفي هذا اقرار بالنسق الاعتزالي: فعلى مستوى السلوك الإلهي لا يكذب الله ولا يخلف وعده ولا وعيده، أما على المستوى الإنساني ففي هذا الأصل اقرار بحريته وبمسؤوليته. ولكن يمكن القول إن طبيعة الوعد والوعيد مزدوجة، إذ يقع الانطلاق من خير النبوة بالوعد والوعيد ويقع الاستدلال له عقليا.

62- في عدم حراز التكليف بما لا يطاق كما تقول المعتزلة، يدور الذي يكلف مع المعجز في مظهر سيد يرمي بفلامه في السجن ويطلبه لماذا لا يخرج منه. انظر في خصوص عدم تكليف ما لا يطاق ص 400 وما يليها.

63- ص 134-135.

64- ص 135-136.

65- ص 611 وما يليها.

66- ص 624 وما يليها.

67- ص 642 وما يليها.

68- ص 666 وما يليها.

69- ص 687 وما يليها.

وعلينا أن نميز داخل هذا الأصل جانبيين: جانب عقلي وجانب قانوني وفقهى. فنرى في الجانب الأول أن سلوك الله هو سلوك كائن عاقل حكيم لا يعبت ولا يظلم. ولا حاجة بنا هنا إلى أن نؤكد على ذلك بل نريد أن نلح على الجانب الثانى، أى القانونى والفقهى. فيمكن أن نلمس فيه صبغة "تعاقدية" بين الله والإنسان. ويرز هذا الجانب ملياً في التحديدات القانونية المتمثلة في عدة نقاط. الأولى منها هي ترتيب للمعاصي والطاعات وأثبت تفاوتها خلافاً لموقف الخوارج الذين لا يقولون في المعاصي بالصغيرة ويثبتونها كبيرة كلها. وتتمثل النقطة الثانية في تعامل وزني وتقييمي بين المعاصي والطاعات، ومن هنا يأتي الحديث عن الاحباط والتكفير عملاً بمبدأ القليل يسقط بالكثير وقياساً للغائب على الشاهد، فيحدد رصيد المؤمن من الطاعات والمعاصي ويتحدد طابعها الخالص أو الممتزج. وبذلك نصل إلى النقطة الثالثة وهي تحديد الحالات التي يسقط فيها الثواب أو العقاب دون أن يخل بأصل الوعد والوعيد. وتحدد في نقطة رابعة مقولة الاستحقاق في الثواب والعقاب، وهي مقولة قانونية تلزم الإله نفسه، لأن الاستحقاق غير التفضل الذي لا يشترط سلوكاً إنسانياً سابقاً عليه. وعلى ذلك تقوم نقطة خامسة سبقت الإشارة إليها وهي التعاقد الطبيعي بين الله والإنسان. وهنا يقع التساؤل عن أساس التكليف: هل إن الله يكلف الإنسان الأفعال الشاقة لما له عليه من نعم (وهو موقف أبي القاسم الكعبي)⁷⁰، أم لأنه سيقدم له المقابل من الثواب (وهو موقف عبد الجبار)⁷¹. ولكن مهما كان الحل فإن الخالتين لا تخرجان عن علاقة تبادلية. ويبدو لنا أن القصد الحقيقي من تحديد هذا الجهاز القانوني والفقهى هو ضمان حتمية في العلاقة بين سلوك دنيوي ومآل أخروي تمليها علاقة لا تعسف فيها. ومن هنا كان من الضروري طرح مشكلة الغفران الإلهي (التي تفاوت فيها البصريون والبيгдаديون أنفسهم)، ومشكلة الشفاعة التي وردت في النصوص والتي كثيراً ما اعتمد عليها المرجعة. وإن لم يسع المعتزلة انكار هذه الشفاعة فإنهم حاولوا التقليل من مجال تطبيقها (وموقفهم هنا شبيه بموقفهم من المعجزات والكرامات في المجال الطبيعي). فسقوط العقاب هنا متوقف

70 - ص 617 وما يليها

71 - ص 614 وما يليها.

على أعمال الإنسان وعلى توبته⁷²، وإذن على إرادته وحرية لا على سلوك إلهي مبتدئ لا تعليل له من غفران أو اسقاط. فبينما تثبت الشفاعة لدى المرجئة للفساق من أهل الصلابة، لا تثبت عند المعتزلة إلا للتائبين دون الفساق⁷³. وعلى هذا الأساس يرفض المعتزلة هنا أيضا موقف الإرجاء⁷⁴. إذ أن الإرجاء بالغفران والشفاعة غير المقتنين يهدد هذه العلاقة الحتمية في الوعد والوعيد بين السلوك الدنيوي والجزاء الذي لا يمكن توقعه منذ الآن.

وكما أمكننا في خصوص العدل الربط بين المستويين الإلهي والإنساني، يمكننا كذلك أن نطرح هنا قضية فعالية العقيدة والمذهب على المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي. ذلك أنه إن كان أصل الوعد والوعيد مقولة دينية تنظم السلوك الإلهي في خصوص المال الإنساني وتربطه بسلوك دنيوي فإنه يتوقع أن يكون لهذا الأصل تأثير سيكولوجي بموجب النسق الاعتزالي الملزم للإله وللإنسان بقانون معين. ثم إن ربط الإيمان بالعمل يتوقع له تأثير دنيوي مباشر لأن الإنسان عاقل ينشد ما هو نافع ويهرب مما هو ضار، فنزوب أن يسلك في المجتمع حسب ما يتوقعه من مآل تمكنه من توقعه التحديدات القانونية والفقهية التي سبقت الإشارة إليهما⁷⁵.

5- المنزلة بين المنزلتين.

يعرف القاضي هذا الأصل بأنه "العلم بأن لصاحب الكبيرة اسما بين الإسمين⁷⁶ وحكما بين الحكمين"⁷⁷. فلا هو كافر ولا مؤمن وإنما فاسق. ويميز داخل هذا الأصل جانباً شرعياً وهو الكلام في مقادير الثواب والعقاب الذي لا تعلم عقلاً، كأن يكون مثلاً ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض الآخر أو عقاب بعض المعاصي

72- ص 614 وما يليها، وانظر تحليل معنى التوبة وشروطها ص 789 وما يليها. والله لا يفر المعاصي عند البغداديين، بينما يقبل معتزلة آخرون التوبة، ص 644-646.
73- ص 688.

74- ص 650 و 672 وما يليها.

75- يقول نلليو عن مرتكب الكبيرة: "ذلك النزاع الذي لم يعن حالة المذنب في الحياة الآخرة فحسب، بل كانت له نتائج خطيرة من الزوجتين العملية والسياسية" وذلك في اعتباره كافراً وفي وجوب الثورة على خلفاء بني أمية، بحث في المعتزلة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة، 1964، ص 173-198.

76- أي المؤمن والكافر.

77- ص 137-697.

أعظم من البعض الآخر (ومن هذه الناحية يمكن ربط المنزلة بين المنزلتين بالنبوءات)، وجانباً عقلياً هو التكفير والاحباط عند تفاوت العقاب والثواب، أي "أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر في جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطاً في جنب ذلك العقاب"⁷⁸. ويتضمن هذا الأصل تحليل معاني الإيمان⁷⁹ والكفر⁸⁰ والنفاق⁸¹ والفسق⁸² والعذاب⁸³ والقيامة⁸⁴ إلخ... ويخضع أيضاً لمبدأ قياس الغائب على الشاهد⁸⁵.

ولا يخفى على أحد أهمية هذا الأصل في تحديد موقف المعتزلة، إذ يُرجع إليه جل مؤرخي الفرق كالشهرستاني⁸⁶ والقاضي عبد الجبار نفسه تأسيس الاعتزال في حادثة اعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن البصري في خصوص مرتكب الكبيرة⁸⁷. وربما لا يخلو ذلك من مبالغة في إضفاء الأهمية على حادثة اكتسبت أبعاداً رمزية، إذ لا يجب أن نغفل - كما هو معروف - عن وجود استمرارية ما في التقليد المتمثل في اعتبار الاعتزال امتداداً لموقف القدرية⁸⁸.

وكما يقول عبد الجبار فإن هذه مسألة في الأسماء والأحكام⁸⁹ ترتبط أشد الارتباط بأصل الوعد والوعيد، والارتباط يقع هنا على أساس الأهمية التي يكتسبها تحليل مفهوم الإيمان. فقد رأينا في أصل الوعد والوعيد الجوانب القانونية في ترتيب الطاعات والمعاصي بما فيها الكبيرة. وكون هذه المسألة في الأسماء يتطلب تحليل معاني

78- ص 138.

79- ص 707 وما يليها.

80- ص 712 وما يليها.

81- ص 714.

82- ص 715.

83- ص 730 وما يليها.

84- ص 734 وما يليها.

85- ص 138.

86- الملل والنحل، منشور بهامش الفصل لابن حزم، القاهرة، 1317، ج 1 ص 60.

87- ص 137-138. في خصوص الأصل في تسمية المعتزلة، راجع نلينو، المرجع المذكور، ص

173-198.

88- يذهب نلينو إلى وجود اعتزال سياسي بمعنى الحياد السياسي لزاء الفريقين المتنازعين في مسألة الفاسق في القرن الأول، وهذا الاعتزال السياسي سابق على الاعتزال الكلامي الذي يمثل استمراراً لقدرية القرن الأول، المرجع المذكور، ص 191-192.

89- ص 137 و 697.

الإيمان والكفر والنفاق والفسق تحليلاً دقيقاً. ويتوقف على هذا المستوى الإسمي تحديد حكم شرعي يتعلق بمعاملة الفاسق اجتماعياً ومآله أخروياً. وبذلك يرتبط هذا الأصل بالوعد والوعيد. ويستأثر معنى الإيمان بأهم التحليلات إذ على ازدواجيته (عقيدة وعمل) يمكن للاعتزال أن يوجد الأساس النظري للحلقة الوسطى للفاسق. ففي المنزلة بين المنزلتين كما يقول القاضي عبد الجبار فكرة توسط شيء بين شيئين يجذب إلى كل واحد منهما بشبهه⁹⁰. والفاسق يشارك المؤمن في عقيدته ويخالفه في عمله بينما يخالف الكافر في عقيدته ويشاركه في عمله. وبذلك لا تبرز الأبعاد اللغوية فقط بل تبرز كذلك الأبعاد النظرية. ولكن كثيراً ما ننسى أن هذا التدقيق النظري وإيجاد منزلة وسطى -حتى إن اقتصرنا على المستوى الصوري- قد سبق للحسن البصري (م 720/110) أن أثبتته في معنى النفاق، وإن كان النفاق يختلف من حيث المحتوى عن الفسق لأنه اسرار لخلاف ما يظهر. ولذلك نرى القاضي مثلاً يرجع النفاق إلى الكفر فلا يميز موقف الخوارج وذلك بالاعتماد على نقاش جرى بين الحسن البصري وعمرو بن عبيد⁹¹.

6- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول القاضي: "أما المعروف، فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دُل عليه... وأما المنكر، فهو كل فعل عرف فاعله بُحه أو دُل عليه"⁹². ولا خلاف هنا في كون هذا الأصل واجباً، وإنما الخلاف في ما إذا كان وجوبه يعلم عقلاً أو سمعاً. وهنا يتبع القاضي حل أبي هاشم في أنه يعلم سمعاً⁹³. ويتضمن هذا الأصل الشرائط التي يتوقف عليها وجوب العمل بهذا الأصل⁹⁴، وتقسيم المنكر والمعروف⁹⁵، وتقسيم

90- ص 137.

91- ص 714، هذا بالإضافة إلى أن النفاق والفسق عبارتان قرآنيان، فقد وردت عبارة النفاق مثلاً في سورة التوبة (IX)، 77، 97، 101؛ وعبارة الفسق مثلاً في سورة الأنعام (VI)، 121، 145.

92- ص 141.

93- ص 142 و 742 وما يليها.

94- ص 142.

95- ص 745 وما يليها.

الأمر والنهي إلى ما لا يقوم به إلا الإمام وإلى ما يقوم به كافة الناس⁹⁶، ومبحث الإمامة⁹⁷، والقضاء والقدر⁹⁸، والآجال⁹⁹، والأرزاق¹⁰⁰، والأسعار¹⁰¹، إلخ... إن هذا الأصل يطرح علينا مشكلة أساسية وهي تحديد من له حق الإشراف على سلوك الغير: هل هو مستوى السلطة السياسية وحدها أم مستويات فردية واجتماعية أخرى؟ وهنا أيضا يقدم لنا القاضي تقنيًا للعمل بهذا المبدأ وتحديد شروطه. وحتى عندما يقسم الأمر والنهي إلى مشمولات الإمام وإلى ما هو مشاع لكل الناس فإنه يقول: "إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى"¹⁰². ويجعل هذا الأصل من فروض الكفايات، ويحدد مستويات التدخل: بالقلب أم باللسان أم باليد أم بالسيف، وحالات الخروج عن السلطان الجائر. وهذا يذكرنا بحالة من جذرية عقلية تتعلق بالممارسة أعطت الفرصة لأن يُعاب على المعتزلة تعصّبهم، إذ لم يقف العمل بهذا المبدأ عند مستوى السلوك الفردي مثل تهديد واصل بن عطاء لبشار بن برد وعمرو بن عبيد لعبد الكريم بن أبي العوجاء، بل شمل حتى الأمور التي فيها خلاف في العقائد كحمل الناس على القول بخلق القرآن.

خلاصة.

حاولنا انطلاقًا من شرح الأصول للقاضي عبد الجبار تحديد المنظومة الاعتزالية وإبراز ما يبدو لنا أنه من أخص أوصافها. ولم نشر إلى الأبعاد السياسية في مواقفهم التاريخية أو من خلال الالتزامات السياسية لأصولهم الخمسة¹⁰³، بل تناولناها من حيث منظومتهم الفكرية.

96- ص 148.

97- ص 749 وما يليها.

98- ص 770 وما يليها.

99- ص 780 وما يليها.

100- ص 784 وما يليها.

101- ص 788 وما يليها.

102- الرجوع إلى الإمام أولى وليس واجبا، ص 148.

103- في خصوص العلاقة بين نشأة الاعتزال والأحزاب السياسية والخلفيات السياسية للأصول الخمسة راجع الملاحظة 88 أعلاه؛ نلینو، المرجع المذكور، ص 183 وما يليها؛ أحمد أمين، فجر الإسلام، بيروت 1969، ص 290-295؛ عبد الستار راوي، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت 1980/1400، ص 442 وما يليها؛ محمد عابد

ويمكن مما لاحظنا في خصوص النظر والمعرفة ومن خلال القول بنصب الأدلة وارتباط الأدلة بالدلولات وارتباط النظر بالمعرفة عن طريق التوليد أن نستنتج أمرين هما: أولاً واقعية دلالية تفرض نفسها على العقل في عملية استدلاله، وثانياً علاقة بين النظر والعلم تخضع لنموذج فيزيائي، وذلك واضح من خلال علاقة التوليد، وإن كان لا يتصور اعتماد (أي فعل في جسم) في توليد العلم¹⁰⁴.

أما على المستوى الميتافيزيقي، فقد أكدنا على الطابع المعقلن للإله وازدواجية الأنطولوجيا. ولكن يمكننا كذلك أن نبرز في علاقة الله بالعالم إن المسألة الأساسية هنا هي علاقة الإرادة والخلق الإلهيين بالواقع. فبينما يثبت الأشاعرة تطابقاً بينهما بحيث لا يفلت أي قطاع من الواقع من الإرادة الإلهية يثبت المعتزلة تفاوتاً بينهما، فالقيح والمنكر لا يريد هما الله وإن أنجزهما الإنسان. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القدرة الإلهية التي تحتكر الإيجاد كله في نظر الأشاعرة بينما يبقى المعتزلة على جزء من الإيجاد يختص به الفعل الإنساني. وهذا يعود إلى ما بيناه من خضوع التحديدات الميتافيزيقية لاختيارات عقلية معينة.

أما على المستوى الأكسيولوجي (أي من حيث القيمة) فيمكننا أن نستنتج من خلال قيم الحسن والقبح والواجب واقعية قيمية تشمل السلوك الإنساني والسلوك الإلهي على حد سواء، فيحسن من الله ويقبح منه ويكون ظالماً لو أنه...¹⁰⁵. وهنا يخضع السلوك الإلهي أيضاً لمتطلبات عقلية تنجر عنها بالنسبة على أصلي العدل والوعد والوعيد الثبغات التي أشرنا إليها. ولكن إن أمكن أن نجد وراء الواقع الدلالي فعلاً إلهياً يتمثل في نصب الأدلة فإنه يصعب أن نجد وراء الواقع القيمي فعلاً إلهياً يُشرع قيم الحسن والقبح بقطع النظر عن تنزيل شرع أو عدم تنزيهه. وبعبارة أخرى يصعب أن نقول إن هذه القيم -التي بموجبها أمكن للمعتزلة الإيجاب على الله وإلزامه

الجابري، "العقلانية العربية والسياسية، قراءة سياسية في أصول المعتزلة"، في الوحدة، السنة الخامسة، العدد 51 (كانون الأول 1988/جمادى الأولى 1409)، ص 65-68 محمد حمود، "الفكر السياسي عند المعتزلة"، في الفكر العربي، العدد 22، السنة الثالثة (سبتمبر-أكتوبر 1981)، ص 344-363، W. M. WATT, "The political attitude of the Mu'tazilah", in: J.R.A.S., 1963, Parts 1 and 2, p. 38-57.

104- "القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا باعتماد، والاعتماد مما لا حظ له في توليد الاعتقاد"، ص 91.

105- ص 629.

بسلوك أخلاقي- هي من خلقه. فالواجب مثلا لا يجب بايجاب موجب. وإن كان استنتاجنا هذا صحيحا فإنه يثير حتما مشكلة عقدية إذ توجد بذلك "أشياء" غير مخلوقة لله وهي هذه القيم. وهي مشكلة أثارها كذلك القول الإعتزالي بشيئية المعلوم الذي ألزم المعتزلة من أجله القول بقدوم العالم.

ويمكننا أن نستنتج أمرا آخر وهو تعميم إلى درجة ما لعلاقة سببية كان منطلقها المجال الفيزيائي، التي ترتبط فيها الأسباب بالمسببات ارتباطا ضروريا، وقع نقل نموذجها إلى المجال المعرفي وهو توليد المعرفة عن النظر. ولكن هذه العلاقة تعمل أيضا في مجال أخلاقي وفقهي وهي الإرادة التي لمسناها لدى المعتزلة في إيجاد علاقة قانونية ضرورية بين السلوك الدنيوي والمآل الأخروي، بين سلوك الإنسان واستحقاقه الجزاء، هذه العلاقة التبادلية التي تحت الإنسان والتي يجب على الإله العاقل مراعاتها. وتأكيدا لذلك فإنه كان بإمكاننا استنتاج كل هذا من موقف أهل السنة المناقض لهذه الحلول، إذ نجد عند هؤلاء الانشغال بقطع العلاقة الضرورية وذلك بالقول بالعادة ونفي التوليد في الأفعال العملية والمعرفية أو إدخال الغفران والشفاعة في الوعد والوعيد. ونذكر بذلك كم يختلف تصور أهل السنة للإله عن تصور المعتزلة له، اختلاف إله الإرادة عن إله العقل.

وعلى أن تتساءل في الأخير عما نعنيه عندما نصف المعتزلة بالعقلانية. رأينا لا محالة إلى أية درجة تعمل هذه النزعة العقلنة للإله في وجوده وسلوكه، وفي العالم: في طبيعته وفي سلوك الإنسان. ولكن أرى أنه من الأجدر بنا لفهم روح الاعتزال أن ننطلق من هذه الواقعية التي تبينها في مجالات ثلاثة على الأقل (بالإضافة إلى الواقع الاقتصادي)¹⁰⁶: فيزيائي-سبي، ومعرفي-دلالي، وعملي-قيمي. وربما أمكننا أن

106- ويمكن كذلك إضافة واقع اقتصادي يفسر به غلاء الأسعار ورخصها حسب العلاقة بين توفر شيء فتقل حاجة الناس إليه وبين قلة ذلك الشيء وازدياد الحاجة إليه. والله يتدخل هنا لا للتسعير وإنما في إقلال الشيء أو التكاثر منه، بينما يمكن للسلطان أن "يسرم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم". يقول القاضي في الرخص والغلاء: "ولا بد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى"، ص 788. راجع كذلك:

D. GIMARET, Les théologiens musulmans devant la hausse des prix, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol XXII, Part III, October 1979, p. 330-338.

نستخرج من كل ذلك وعلى مستوى أعمق نموذجاً ذهنياً لا يخلو من آلية تخضع لها تلك الواقعيات. وهذه النزعة الواقعية - التي كان القصد منها إبعاد كل تعسف وتحكم يناهز العقل وإضفاء استقلالية على الواقع - تثبت أولاً وبالذات واقعاً معقولاً قابلاً لعقلنة يكون فيها لمبدأ قياس الغائب على الشاهد دور أولي، بحيث أن العقلانية الاعتزالية تسلم بهذه الواقعية ولا تعني أبداً تشريعاً حراً للعقل.

وإننا نجد موقفاً شبيهاً بذلك في خصوص الرزق، فبينما يرى الأشاعرة أن كل الأرزاق من عند الله يستثنى منها المعتزلة ما هو حرام ويرون أن الرزق يزيد بالطلب وينقص بالتواني، البغدادي، كتاب أصول الدين، ص 144.

من التصورات الكلامية للإنسان.

تبدو مسألة الإنسان وطبيعته وأفعاله ومصيره في نظرنا من المباحث الأساسية التي كان على المتكلمين الخوض فيها نظرا إلى منزلتها الأساسية، ولا يزال هذا المبحث -رغم بعض الدراسات¹- في حاجة إلى البحث، خاصة وأنه يهيم التصور الفلسفي نظرا لتقاطع الأسئلة المطروحة في التقليد الكلامي والتقليد الفلسفي. ولذلك سأحاول في هذا العرض الوجيز تحديد تصوّرات بعض المتكلمين الأوائل للحقيقة الإنسانية، وخاصة منهم المعتزلة. وتعكس هذه التصورات حتما خلفيات نظرية مرتبطة بالحلول المقترحة في مباحث علم الكلام التقليدية الأخرى: فلا يمكن فصل الأنثروبولوجيا عن الفلسفة الإلهية أو الطبيعية أو المعرفية في نسق من الأنساق الكلامية. لذا كان من الواجب علينا أن نشير إلى بعض هذه الخلفيات.

وستتوحد هذه التصورات للحقيقة الإنسانية فتشمل تصوّرا ماديا يجتا ينكر أية حقيقة غيبية للإنسان، وهو موقف أبي بكر بن كيسان الأصمّ وتصورا ثنائيا مجسّما،

1- انظر مثلا أبو ريده، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة 1946/1365، ص 99-112؛ على مصطفى الفراحي، أبو الهذيل العلاف، القاهرة، 1949/1369، ص 81-85؛ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، بيروت، 1971/1391، ص 309-316؛ أليور نصري نادر، فلسفة المعتزلة، مطبعة الرابطة، 1951، II، ص 74-86، و

NADER Albert N., *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, 1956, pp 268-282; FAKHRY M., The Mu'tazilite view of man, in *Recherches d'islamologie*, Louvain, 1977, pp 107-121; DAIBER H., *Das Theologisch philosophische System des Mu'ammar Ibn cAbbâd As-Sulamî*, Beirut, 1975, p 339; FRANK R. M., *The Metaphysics of created Being according to abu l-Hudhayl al-'Allâf*, Istanbul, 1966, pp 27-38; PETERS J. R. T. M., *God's Created Speech*, Leiden, 1976, pp 159-168; BERNAND M., *Le problème de la connaissance d'après le Mugni du Cadi 'Abd al-Gabbâr*, Alger, 1982, pp 109-121; MASSIGNON L., *La passion de Hallâj*, Paris, 1975, III, pp 19-24.

كهشام بن الحكم، وتصورا موحدا ومجسما كأبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، رغم الخلافات الجوهرية بينهما، وموقفا ثنائيا مروحنا انفرد به معمر بن عباد السلمي.

1 - أبو بكر بن كيسان الأصم (م 200 هـ / 815 م)

لم نحفظ لنا كتب المقالات والفرق ما يمكننا من التعرف على مذهب الأصم بصفة دقيقة، ومع ذلك فيمكن القول إن هذا المعتزلي² لا يؤمن بالحقائق الغيبية ويلتزم بالوقوف عند المحسوس وإن تصوّره للإنسان يقوم على خلفية طبيعية.

1- فلسفته الطبيعية.

يقوم تصوّر الإنسان عند الأصم على خلفية مادية وحسية، فهو لا يعترف إلا بوجود يدرك بالحواس³ فلا وجود إذن إلا للجسم "الطويل العريض العميق"⁴. وعلى هذا الأساس سينفي أبو بكر وجود الأعراض⁵ التي قال غيره من المتكلمين بوجودها إلى جانب الجوهر الفرد أو الجسم، نظرا إلى وظيفتها في طبيعياتهم. فلا توجد في نظره حركة ولا سكون يقومان بالجسم، بل لا يوجد إلا متحرك وساكن⁶.

2- البغدادي، الفرق بين الفرق، نشرة محمد بدر، القاهرة 1910/1328 ص 95؛ وقد ناظر هشاما بن الحكم وأبا الهذيل العلاف، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، بيروت، 1961/1380، ص 56-57؛ وراجع كذلك:

Van ESS J., Lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme, *Revue des Etudes Islamiques*, Hors série, extrait des tomes XLVI/ 2-1978, XLVII / 1-1979

ص 78 وما بعدها.

3- "لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي"، ابن حزم، الفصل، القاهرة، 1317، ص 74؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، القاهرة، 1969/1389، II، ص 26؛ و Van Ess، المقال المذكور، ص 91.

4- "لا أثبت إلا الجسم العريض العميق"، الأشعري، المرجع المذكور، ص 35.

5- البغدادي، أصول الدين، استانبول، 1928/1346، ص 36؛ الفرق، ص 95؛ راجع:

TRITTON, A. S., *Muslim Theology*, London, 1947, p. 12

6- الأشعري، المرجع المذكور، ص 35-36؛ البغدادي، أصول الدين، ص 36-37؛ ابن حزم، المرجع المذكور، ص 55-56. وكذلك الشأن بالنسبة إلى بقية الأعراض من فعل وقيام وقعود وافتراق واجتماع ولون وصوت وطعم ورائحة، (الأشعري، المرجع نفسه) ولا ندرى على وجه التدقيق هل أنه نفى الأعراض مستقلة عن الجسم أم أنه نقاهها على الإطلاق (المرجع المذكور، ص 36).

2- تصوّره للإنسان

إن كان الأصم ينكر وجود ما لا يدرك بالحواس فهو ينكر وجود نفس أو روح للإنسان غير جسده⁷ يمكن أن تكون موضوع إدراك عقلي يفلت من إدراك الحواس. فلا وجود لأي طور يتجاوز طور المحسوس. يقول الأصم "ليس أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده، والنفس هي هذا البدن بعينه لا غير"⁸. فلماذا نتحدث إذن عن نفس إلى جانب البدن؟ إن عبارة "نفس" هنا لا تخص الكائن الحي. بمعنى أنها قوة خفية تحركه، بل هي لا تفيد إلا تأكيداً لحقيقة البدن، مثل أن نقول: "هذا البدن نفسه"⁹. فالإنسان هو هذا الجسد الذي نراه لا غير، وهو جوهر واحد لا ازدواجية فيه تجمع بين نفس أو روح مزعومة¹⁰.

II- هشام بن الحكم (م 179هـ/796)

نجد لدى هشام الذي ينتسب إلى الإمامية¹¹ فلسفة طبيعية ذات نزعة تجسيمية واضحة لا يستند إليها تصوّره للإنسان وحده بل وكذلك تصوّره للإله.

1- فلسفته الطبيعية.

تنطلق هذه الفلسفة من موقف أساسي يتمثل في القول بأنه ليس في العالم إلا جسم، وحتى ما اعتبره المتكلمون أعراضاً ليس إلا أجساماً: فالألوان والحركات أجسام لا غير. ذلك أن اللون ليس له إدراك خاص مستقل عن إدراكنا للجسم حتى نعترف بوجوده وجوداً مستقلاً عن الجسمية. فلم نقل بوجود اللون إلا من حيث وجدناه في جسم. فاللون والجسم متلازمان فلذلك ستلزم اللون الأبعاد الثلاثة من

7- ابن حزم، المرجع المذكور، ص 74. وسنفي الأصم كذلك القدرة باعتبارها عرضاً (البغدادي، الفرق، ص 96). وانظر رد ابن حزم على الأصم إنكاره النفس (المرجع المذكور، ص 74-75).

8- الأشعري، المرجع المذكور، ص 29.

9- المرجع نفسه.

10- المرجع المذكور، ص 26 و 331 و TRITTON، المرجع نفسه.

11- ابن حزم، المرجع المذكور، ص 56؛ عبد الله نعمه، هشام بن الحكم، بدون مكان،

المرجع المذكور، ص 34-47، TRITTON، المرجع المذكور، ص 74-78 و
MADELUNG W., Hisham B. AL HAKAM, E. I. 2, III, p. 513-515.

طول وعرض وعمق¹²، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الحركة. ولذا فإن قيل إن هشاما والنظام اتفقا في التجسيم وفي نفي الجوهر الفرد وفي القول بالطفرة¹³ فإن هشاما يبدو موغلا في التجسيم إلى درجة اعتبار الحركة جسما وهذا ما لم يفعله النظام الذي أبقى على الحركة حقيقة لا جسمانية¹⁴.

2- فلسفته الإلهية.

يجعل هشام هذه النزعة التجسيمية تشمل الله: فالله في تصوّره "جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدر من الأقدار... كالسيكة الصافية يتألاً كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ومجسة، لونه هو طعمه، وهو رائحته، وهو بحسته، وهو نفسه... وإنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد"¹⁵. وإلى جانب هذا التجسيم الواضح لن يعترف هشام لله بأية قدرة خارقة للعادة، على الأقل فيما يخص ادراكه. فالله يعلم ما لا نعلم لقدرة تفوق قدرة الإنسان لا محالة، ولكن لها تفسير لا يخرج عن كونه طبيعيا ويتمثل في القول باتصال شعاع من الله بحاس ما وراء الأجسام ويخرق الأرض إلى عمقها فيستطيع بذلك ادراك "المغيبات"، ولولا مماسة شعاعه لما وراء الأجسام السائرة لما رأى ما وراءها ولا علمها¹⁶.

- 12- ابن حزم، المرجع المذكور، ص 66. وراجع عن آراء هشام الطليعية، عبد الله نعمه، المرجع المذكور، ص 155-173؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 77.
- 13- يثبت مؤرخو الفرق في خصوص العلاقة بين هشام والنظام مخالطة الثاني للأول، ولا ندري في ما تأثر به على وجه الدقة، ويبدو على كل حال أن هشاما أجاز كالنظام وطبقا لنزعة الجسمانية مداخلة الأجسام بعضها بعضا (البغدادي، الفرق، ص 50-51). وراجع عن العلاقة بين النظام وهشام، عبد الله نعمه، المرجع المذكور، ص 90-95.
- 14- ابن حزم، المرجع نفسه. ويختلف هشام عن النظام في كونه لم يرجع السكون إلى الحركة بل احتفظ به متميّا عنها (المرجع المذكور، ص 56).
- 15- الأشعري، المرجع المذكور، I ص 281 و 106-108. لعل هشاما تأثر في ذلك بالنسبة وعصاة بالديصانية (راجع MADEJUNG، المرجع المذكور، ص 513-514).
- 16- البغدادي، الفرق، ص 49. إن موقفه هنا شبيه جدا بموقف هشام بن سالم الجواليقي الذي ذهب إلى أن "معبوده على صورة الإنسان ولكنه ليس بليحم ولا دم، بل هو نور ساطع بياضا وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان" (المرجع المذكور، ص 51). وهذه نزعة بمجسة واضحة لا تنطبق على الله وحده بل وكذلك على أفعاله وأفعال العباد لأنه لا شيء في العالم إلا الأجسام (المرجع المذكور، ص 52). وراجع عن إلهيات هشام الجسمانية، عبد الله نعمه، المرجع المذكور، ص 118-125؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 75-76.

3 - تصوّره للإنسان

إن طبيعة الإنسان ثنائية في تصوّر هشام، فهو عنده شيان: بدن وروح، ولكن لا اعتبار في نظره للبدن لأنه موات، بل الروح هي الفاعلة الحساسة الداركة دون الحسد، وهذه الروح كالأله ذات طبيعة نورانية¹⁷. لا حالة تشبه مقالة هشام هنا مقالة النظام في أولوية الروح على البدن¹⁸، إلا أن النظام، مثلما سنرى ذلك، لا يطلق اسم الإنسان إلا على الروح لا على مجموع الروح والبدن كما هو الشأن بالنسبة إلى هشام¹⁹.

III - النظام (م 231 م / 845)

يتسم فكر النظام بنزعة مجسمة وديناميكية في الوقت نفسه²⁰، ويستزأى ذلك في فلسفته الطبيعية وينعكس على تصوّره للإنسان ولأفعاله وإدراكه.

1 - فلسفته الطبيعية

لا يعترف النظام إلا بوجود الأجسام، حتى ما اعتبره غيره عادة اعراضاً رأى فيه النظام أجساماً لطيفة: كالألوان والطعوم والروائح²¹ والأصوات والحرارة والبرودة

17 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 26؛ البغدادي، الفرق، ص 51؛ القاضي عبد الجبار، المغني، القاهرة، 1965/1385، XI ص 310؛ عبد الله نعمه، المرجع المذكور، ص 174-176.
18 - عبد الجبار، المرجع نفسه.

19 - وإنا نرجح كذلك أن هشاماً بن الحكم لم يثبت إلاّ الأجسام وحدها (الأشعري، للرجع المذكور، II ص 37) بل أثبت كذلك الصفات التي ميزها عن الأعراض، (المرجع المذكور، ص 56-57) والتي لها طابع لاجسماني (incorporel) إذ هي معان قائمة بالأجسام لا أشياء لأن الشيء هو الجسم (المرجع نفسه وكذلك ص 36)، وهو يختلف في ذلك جذرياً عن قولين لاحقين: القول الاعتزالي بشيئية المعلوم والقول الأشعري بأن الشيء هو الموجود لا غير. وهذا ينطبق على أفعال الإنسان من حركة وقيام وقعود وإرادة وكراهة وطاعة ومعصية، والتي هي صفات لجسم الإنسان لا هي جسمه ولا هي غيره (تماماً مثل الصفات بالنسبة للذات الإلهية في تصوّر أبي الحسن الأشعري؛ والتي هي معان قائمة بالذات زائدة عليها لا هي ولا هي غيره). أما في خصوص الحركة والسكون فإنه إن كان يثبت الحركة معنى فهو لا يثبت السكون معنى (المرجع نفسه). ربما كان يحدّ السكون على أنه عدم الحركة فلا يحتاج إلى أن يثبت معنى. ويربط الأشعري هذا القول بأصحاب الطوائف من المتقدمين الذي ذهبوا إلى أن العالم كان ساكناً متحركاً، والحركة معنى والسكون ليس معنى (المرجع نفسه).

20 - "العالم إمّا جسم أو حركة" (البغدادي، أصول، ص 46).

والرطوبة واليبوسة وحتى المخاطر والعلوم والارادات والاستطاعة²². والأرجح أن النظام تصوّر الجسم الكثيف متألفاً من مجموعة هذه الأجسام اللطيفة²³. وإذا كانت كلّ الأشياء أجساماً فإننا نفهم كيف مثل ما عبّر عنه النظام بـ "المداخلة" مفهومًا مركزيًا في فلسفته الطبيعية، بدون أن نفهم كيف تتواجد كثرة الأجسام هذه في حيز واحد²⁴، فلا يحتاج حينئذ إلى القول بالجاورة التي تتطلب صلادة دنيا لجسمين تمنعهما من أن يشغلا حيزًا واحدًا (مثلما ذهب إليه القائلون بالجواهر الفرد ومثلما سيذهب إليه ابن حزم كذلك)²⁵. ويتّبع عن قول النظام بجسمية الألوان والطعوم والأصوات وغيرها ضرورة تمييز هذه الأجسام بعضها عن بعض²⁶، خاصة وأنها تشغل مكانًا واحدًا، فوجب أن تختلف في نوعيتها وأن توجد بينها فوارق بدونها يستحيل تمييزها²⁷.

21 - إلى هذا الحد يتفق النظام وهشام بن الحكم، إلا أن الثاني سينكر على الأول مبالغته في اعتبار العلوم والإرادات والحركات أجساماً (البغدادي، الفرق، ص 122؛ الإيجي، المواقف وشرح الجرجاني، القاهرة، 1286، ص 621؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 92-93.

22 - البغدادي، أصول، ص 27، 46، 50، 54؛ الفرق، ص 122؛ الأشعري، المرجع المذكور، ص 38، 88-89؛ ابن حزم، المرجع المذكور، ص 7، 160؛ الشهرستاني، الملل والنحل، منشور بهامش الفصل لابن حزم، I، ص 71.

23 - وذلك على غرار النجار. ويتفق ذلك ورفضه القول بالجزء الذي لا يتجزأ (انظر البغدادي، أصول، ص 46؛ الإيجي، المرجع المذكور، ص 355 حيث يردّ على هذا القول).

24 - البغدادي، الفرق، ص 114، 121، 122؛ أصول، ص 46؛ الأشعري، المرجع المذكور، ص 38. ويبدو أن النظام هو أول من قال بالمداخلة (البغدادي، الفرق، ص 114) إذ أنه على افتراض أخذه عن هشام بن الحكم القول بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات أجسام (البغدادي، الفرق، ص 113-114، 123) فإن هشاماً لم يُحزّ المداخلة (المرجع نفسه، ص 114؛ الإيجي، المرجع المذكور، ص 621؛ راجع كذلك الشهرستاني، المرجع المذكور، I، ص 71).

25 - ذلك أن ابن حزم يثبت الأجسام والأعراض ويميّز بينهما، فلا يتمّ تواجد الجسمين إلا بالجاورة بينما لا تصحّ المداخلة بين أجسام وأعراض (المرجع المذكور، V، ص 161؛ البغدادي، أصول، ص 46)؛ وانظر كذلك الإيجي الذي يردّ على القول بالمداخلة (المرجع المذكور، ص 448) ويبيد حذره في نسبة القول به إلى النظام: "إنما النظام فقليل إنّه جزؤه والظاهر أنه لزم ذلك فيما صار إليه من أن الجسم المتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد إذ لا بدّ حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها وإلّا أنه التزمه وقال به فلم يعلم" (المرجع نفسه).

26 - البغدادي، أصول، ص 54.

27 - نلمس هنا نزعة النظام إلى عدم الاعتراف بإمكانية وجود الأعراض وجوداً مستقلاً كما هو ممكن عند الغلاف الذي يقول: "سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها" (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 56-57)، فهو ينكر أن يوجد عرض لا في مكان أو يحدث عرض لا في جسم.

ولكن إن كان ما اعتاد المتكلمون اعتباره أعراضاً هو في نظر النظام أجسام فهذا لا يعني أنه باطل وجود الأعراض على الإطلاق²⁸، إلا أنه لم يثبت إلا أعراضاً وحيداً وهو الحركة²⁹. هذه الحركة شاملة ودائمة، بما يبرز نزعة شبيهة بالهيرقليطية أو بالأحرى بالرواقية. كل شيء متحرك، حتى ما تنوهمه سكونا وما نقول بموجبه إن جسماً ما كائن في مكان واحد وقتين متتاليين ليس في واقع الأمر إلا حركة اعتماد، وذلك يعني أن الجسم في المكان نفسه وقتين³⁰. فالسكون من جنس الحركة وهو لا يخرج عنه³¹. ولا نفهم كيف يتحرك الجسم في المكان نفسه وقتين ما لم نقل إن الحركة هنا لا تعني حركة نقلة بقدر ما تعني بالأساس "مبدأ تغير ما"³²، وإن الحركات المتعددة يجمعها جنس واحد³³. وفي المقابل إذا قلنا بتعدد الأعراض فبمعنى أن الحركة تشمل كل هذه الأعراض: "فالأعراض كلها حركات وهي من جنس واحد"³⁴. إن الواقع يبدو لدى النظام زائراً متحولاً مستحيلًا أبداً، لأن الحركات أعراض والأعراض لا بقاء لها³⁵. وربما سائر هذا التصور الإيمان بتعدد الواقع وصعوبة معرفته، ولعل ذلك هو السبب في أن يجد الشك مكانته في فلسفة النظام المعرفية³⁶، ولعل ذلك لم يخل من تأثير في فكر تلميذه الجاحظ.

2 - أنزوبولوجية النظام

إذا كان الأصم قد ذهب إلى أن الإنسان جسد لا غير فإننا نجد النظام يتخذ نقيض هذا الموقف، فالإنسان في نظره روح أساساً، حتى وإن كان له جسد³⁷،

- 28 - بل يعتبر من ميثاق الحركات أعراضاً غير الأجسام (المرجع المذكور، ص 41).
 29 - المرجع المذكور، ص 38، 47، 50؛ البغدادي، أصول، ص 46-47.
 30 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 38، 88، 89؛ البغدادي، الفسوق، ص 121؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، I، ص 69.
 31 - البغدادي، أصول، ص 46.
 32 - الشهرستاني، المرجع نفسه.
 33 - فالحركات إذن على ضربين: حركة اعتماد في المكان وحركة نقلة عن المكان، ولا يمنع هذا التمييز بين ضربين الحركة من أن تنتمي كل الحركات إلى جنس واحد (الأشعري، المرجع المذكور، ص 43).
 34 - البغدادي، أصول، ص 335.
 35 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 47.
 36 - M. BERNAND, " Le savoir entre la volonté et la spontanéité selon An-Nazzām et - 36 Al-Gāhiz ", *Studia Islamica*, 39 (1974), 29, 35.
 37 - الشهرستاني، المرجع نفسه.

فأجسد لا اعتبار له في ماهية الإنسان إذ هو آلة النفس وقالبها³⁸. فالأصم والنظام يقفان على طرفي نقيض في كيفية ادراك هذه الحقيقة. فإن كان الإنسان لا يدرك الا محسوسا لا معقولا عند الأصم لأنه لا وجود الا لما يدرك ادراكا حسيا، فإن الإنسان عند النظام لا يدرك بالخص بل هو موضوع ادراك عقلي، وذلك نظرا الى طبيعته الخفية والغيبية، إذ أنه روح ونفس بالأساس. وهذا معنى قول النظام: "وما رأى أحد إنسانا وإنما رأى قالبه"³⁹. فلا يرى الا الجسد الذي فيه الإنسان⁴⁰.

يبدو لنا للوهلة الأولى أن النظام يواصل هنا الإتجاه الفيثاغوري والأفلاطوني الذي يرى ان ماهية الإنسان هي نفسه وان البدن ليس الا آلتها وقالبها. ولا يوافق النظام الفلاسفة في ذلك وحده بل يوافقهم ايضا فيما يترتب عن هذا الموقف من أن النفس جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد⁴¹، حيّ بنفسه⁴²، وهو الحساس الدراك⁴³، ومستطيع بنفسه له القوة والاستطاعة والمشيئة⁴⁴، فيفعل في البدن⁴⁵، الذي هو آفة عليه وسجن له⁴⁶.

ولكن النظام لن يساير "الإلهيين" من الفلاسفة أكثر من هذا المقدار، فعندما يتعلق الأمر بتحديد طبيعة الإنسان يميل الى قول "الطبيعيين"⁴⁷ ويقرر أن النفس "جسم

38 - الأشعري، المرجع المذكور، I، ص 299، II، ص 26، 89؛ البغدادي، أصول، ص 335، الفرق، ص 117؛ ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 165؛ المقدسي، كتاب البدء والتاريخ، باريس، 1899، II، ص 121؛ الإبيي، المرجع نفسه؛ القاضي عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 310، 339؛ الشهرستاني، المرجع نفسه؛ زهدي جارا لله، المعتزلة، القاهرة، 1947، ص 124-127.

39 - البغدادي، أصول، ص 335، الفرق، ص 117؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 93.

40 - الشهرستاني، المرجع نفسه؛ البغدادي، المرجع المذكور، ص 113.

41 - البغدادي، المرجع المذكور، ص 117.

42 - المرجع المذكور، ص 119.

43 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 26-27.

44 - الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 70؛ عبد الجبار، المرجع نفسه، وانظر ردّ عبد الجبار على موقف النظام، المرجع المذكور، ص 319، 339-340.

45 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 89.

46 - المرجع المذكور، ص 26. ولا يمثل البدن آفة على الروح فحسب بل هو أيضا "باعت له على الاختيار ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطراب" (المرجع المذكور، ص 28).

47 - يقول الشهرستاني عن النظام: "وأكثر ميله أبدا الى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين" (المرجع المذكور، ص 70 و 92؛ كذلك أبو ريده، النظام، ص 99-110).

لطيف⁴⁸. وإذا كان هذا التصور المجسم للنفس قد أمثلته عليه نزعته الحسية فإنه يمكن القول كذلك، متى راعينا البيئة الجدالية التي مارس المتكلمون فيها تفكيرهم، إن النظام لا يقتصر على إبطال ما ذهب إليه بعض الفرق الإسلامية من أن النفس نور أو ظلمة⁴⁹، بل يقصد كذلك إلى اقضاء كل نزعة تجريدية تذهب إلى القول بطبيعة روحانية وبجودة للإنسان. ويميز مليا انعدام كل نزعة تجريدية لدى النظام عندما ينكر كل مجال للقول بحقيقة أخرى غير النفس، كالحياة، تكون الروح سببها. فالروح هي النفس وهي الحياة⁵⁰، ذلك أن إثبات حياة أو قوة غير النفس يعود إلى إثبات معان غير جسمانية لا يؤمن بوجودها النظام⁵¹: فلا وجود إلا لما هو حي وقوي. وهذا ما يعنيه النظام بقوله: "إن الروح حي بنفسه"⁵². هذا بالإضافة إلى ما نلمسه لديه من محاولة إثبات طبائع قارة للأشياء تمثل بالنسبة إليها خصائص ذاتية: فالأجسام إما حي أو ميت، فكما أن الروح حية بذاتها يستحيل عليها الموت، فكذلك الميت يستحيل أن يصبح حياً⁵³. وكما أن الروح حية بالذات فهي مستطبعة لا تعجز إلا لآفة تدخل عليها⁵⁴. ويمكن، إذا ما استوحيينا المستوى الميتافيزيقي، وهو الذي يهتم التصور الاعتزالي لكيفية استحقاق الذات الإلهية صفاتها، يمكن أن نقول أنها لا تدين في ذلك لمعان زائدة على ذاتها. غير أننا نبحت الآن في المستوى الفيزيائي المادي المخلوق. وهذه الحقيقة التي هي الروح هي التي تضمن استمرارية الأنا الإنساني من أول عمره

48 - الأشعري، المرجع المذكور، I، ص 299، II، ص 28؛ البغدادي، الفرق، ص 117؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، I، ص 70، الإيجي، المرجع المذكور، ص 459؛ المقدسي، المرجع المذكور، ص 120. نجد هنا مراجعة "النزعة الروحانية spiritualisme" التي ينسبها لوري ماسينيون إلى النظام (L. MASSIGNON)، المرجع المذكور، ص 23-24.

49 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 27.

50 - البغدادي، الفرق، ص 117، المقدسي؛ المرجع المذكور، ص 121؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 310-339.

51 - وكذلك "الطول هو الطويل والعرض هو العريض" (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 43).

52 - المرجع المذكور، ص 28.

53 - ولهذا الموقف نتائج على مدى قدرة الله (البغدادي، الفرق، ص 119).

54 - وهذا العجز لا يكون إلا جسماً، طبقاً لنزعة النظام المجسمة (المرجع نفسه)، فتكون المعاني ثبوتية على خلاف ما هي عليه بالنسبة للذات الإلهية، نسبة القدرة للذات الإلهية هي حيثئذ نفي ضد تلك الصفة المثبتة، فهي في الواقع نفي للعجز.

إلى آخره، إذ لا يتطرق إليها تحلل ولا تبدل⁵⁵، وهو ما تضمنه الفلسفة ذات النزعة الأفلاطونية (مثل ابن سينا فيما بعد) بآثبات النفس جوهرًا لا ماديا لا يفسد.

ويبقى التساؤل التالي قائما: هل ان النظام تصوّر الروح جسما واحدا قابلا للتقسيم اللامتناهي وذلك طبقا لبنية الجسم الأساسية المتصلة، لأنه يرفض القول بالجزء الذي لا يتجزأ، أم انه تصور النفس مجموعة من الأجسام لطيفة كثيرة سارية في البدن⁵⁶ وتقوم وحدتها حينئذ على وحدة الجنس، فلا اختلاف بينها ولا تضاد⁵⁷.

إذا كانت الروح ذات طبيعة جسمية وكان البدن جسما فما هي الكيفية التي ستكون بها الروح في البدن ؟ لا يفهم هذا الا بالرجوع الى المفهوم الجوهري الذي سبقت الإشارة إليه وهو مفهوم المداخلة الذي لا تقوم بدونه نظرية بحسمة لكلّ الواقع والذي يقوم أساسا على قبول أن يشغل جسمان حيزا واحدا. وهنا يداخل الجسم اللطيف (وهو النفس) الجسم الكثيف (وهو البدن)⁵⁸ وتشابك أجزأها أجزاءه.

ولا يخلو هذا التصوّر من نزعة مكانية وممكنة للنفس، فهي متمكنة في الجسم تشغل نفس الحيز الذي يشغله، ذلك انها سارية في كلّ البدن "سريان ماء الورد في الورد والدهنية في السمسّم والسمنية في اللبن"⁵⁹، وبذلك تشغل الامتداد نفسه الذي يشغله البدن، فتصبح لها بذلك أبعاد الطول والعرض والعمق⁶⁰. ولم يخل هذا التصوّر "الممكن" للنفس من اشكالات واعراضات تواجهه منها: ماذا يحدث للنفس السارية

55 - فلا ينحل من البدن الا الفضل المنظم إليه والمنفصل عنه (الإيجي، المرجع المذكور، ص 459؛ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862، ص 541).

56 - المقدسي، المرجع المذكور، ص 120؛ الطوسي، تلخيص المحصل، بهامش المحصل للرازي، القاهرة، 1323، ص 25؛ التهانوي، المرجع المذكور، ص 541؛ أبو ريده، المرجع المذكور، ص 101. مع ذلك فإنّ الأشعري ينسب الى النظام القول بأنّ الروح جزء واحد (المرجع المذكور، ص 27) وعبد الجبار إنها جوهر واحد (المرجع نفسه).

57 - البغدادي، الفرق، ص 119 (حتى ان أفعال الروح هي من جنس واحد)؛ عبد الجبار، المرجع نفسه.

58 - الأشعري، المرجع المذكور، I، ص 229، II، ص 26-27؛ البغدادي، الفرق، ص 117؛ الإيجي، المرجع نفسه؛ الطوسي، المرجع نفسه؛ المقدسي، المرجع المذكور، ص 120-121؛ الشهرستاني، المرجع نفسه؛ عبد الجبار، المرجع نفسه؛ وراجع كذلك FAKHRY M. المقال المذكور، ص 109.

59 - الإيجي، المرجع نفسه؛ الشهرستاني، المرجع نفسه؛ التهانوي، المرجع نفسه.

60 - المقدسي، المرجع المذكور، ص 120.

في البدن لو قطع جزء منه هل تنقص أم لا ؟ وللإجابة على هذا الاعتراض قال النظام بطبيعة مرنة للنفس يتغير بموجبها "حجم" النفس، فينتقلص أو يتقبض لو قطع عضو من البدن ما يحتوي عليه هذا العضو من أجزاء الروح التي تذهب إلى أجزاء الجسم الباقية⁶¹. ولا يتم ذلك إلا بعد الاحساس بالألم، إذ لولا وجود بعض أجزاء النفس في ذلك العضو لما كان يتألم الإنسان عند القطع⁶². ولا يفسر انتشار النفس في البدن قدرة كل أعضاء الجسم على الاحساس وحدها، بل لا يفهم أيضا حصول الحركات المختلفة من الأعضاء بدونه⁶³.

3 - أفعال الإنسان

رأينا أن الموجودات لا تخلو في رأي النظام من أن تكون أجساما كثيفة أو أجساما لطيفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأعراض: من الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة والآلام واللذة والأصوات والخواطر، دون أن ننسى الروح أو النفس⁶⁴. وهذه الأجسام تتمتع بالبقاء ولا شأن للإنسان بوجودها فلا يفعلها، إذ لا يجوز النظام أن يفعل الإنسان الأجسام⁶⁵، والا كان يشبه الإله في ذلك. أمّا الأفعال التي يختص بها الإنسان⁶⁶ فلا تكون إلا حركة بالمعنى الذي حددناه من قبل. فسائر أفعال الإنسان حركات⁶⁷. نذكر منها⁶⁸ الصلاة والصيام والإرادات والكراهات

61 - الإيجي، المرجع نفسه؛ المقدسي، المرجع نفسه؛ التهانوي، المرجع نفسه.

62 - المقدسي، المرجع نفسه.

63 - عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 319. ويرفض القاضي أن يكون الحيّ المدرك أي الإنسان معنى في النفس (المرجع نفسه).

64 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 38، 88-89؛ البغدادي، أصول، ص 46، 50.

65 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 88-89؛ البغدادي، المرجع المذكور، ص 50.

66 - هذه الأفعال منها ما يشترك فيه الإنسان والحيوان ومنها ما يخص الإنسان وحده (البغدادي، الفرق، ص 121).

67 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 43 وكذلك 41: "حركات الإنسان وأفعاله كلها من جنس واحد والحركات هي الأكوأ". ومن هذه الحركات ما هي حركات القلب كالعلم والإرادة (البغدادي، أصول، ص 46). وينقل البغدادي من ناحية أن النظام خالط هشاما بن الحكم وأخذ عنه قوله بأن الألوان والطعوم والروائح أجسام (الفرق، ص 113-114) ومن ناحية أخرى أن هشاما أنكر على النظام قوله بأن العلوم والإرادات والحركات أجسام وقال لو كانت هذه الثلاثة أجساما لم يجتمع في شيء واحد ولا في حيّز واحد (المرجع المذكور، ص 122). وكما رأينا فإن النظام لم يقل إن الحركات أجسام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه قال بالمداخلة ليبين كيف يتواجد جسمان أو أكثر في حيّز واحد.

والعلم والجهل والصدق والكذب والقراءة والكلام⁶⁹ والسكوت والسكون⁷⁰. وإذا كان البقاء للأجسام على ما رأينا فإن الاعراض، التي هي حركات لا بقاء لها، فهي في تجدد مستمر⁷¹.

وتتفق كلّ المصادر على أن كل هذه الأفعال الإنسانية التي هي حركات انما هي في نظر النظام من جنس واحد. فماذا يعني النظام بذلك ؟ رأينا أولاً أن السكون انما هو حركة اعتماد في مكان واحد في وقتين متتاليين. فالسكون لا يخرج إذن عن جنس الحركة⁷² ويعني ذلك ان أفعال الإنسان لا تعدو أن تكون حركة أو سكوناً، فهي كذلك من جنس واحد⁷³. ولكن النظام يلجّ على التعميم فيقول إن أفعال الحيوان كلها حركة كانت أم سكوناً انما هي من جنس واحد⁷⁴، أي ان القول بأن الحركات من جنس واحد يقوم على وحدة الجنس الحيواني "والجنس الواحد لا يقع منه عملان مختلفان... فالحيوان كله جنس واحد وفعله جنس واحد"⁷⁵.

إنّ الفصل المميّز بين الأجسام والحركات في نهاية الأمر هو الفعل الإنساني، إذ كان الإنسان لا يفعل الا الحركات، لا الأجسام التي هي من فعل الله. وبذلك تستنّى للنظام فيما يتعلّق بأفعال العباد أن يحدّد مسؤولية الإنسان والدائرة التي يكون فيها فاعلاً والمجال الذي يتجاوزه فلا يفعل فيه. وإذا كان لا يفعل الا حركة، فهو لا يفعل الا في نفسه فلا يتجاوز شخصه⁷⁶.

68 - الأشعري، المرجع المذكور، I، ص 267-268؛ البغدادي، الفرق، ص 121؛ الشهرستاني؛ المرجع المذكور، I، ص 69.

69 - يجب التمييز بين كلام الخلق هذا وهو عرض أي حركة وكلام الخالق الذي هو جسم: "وذلك الجسم صوت مقطّع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلق" (الأشعري، المرجع نفسه). وبما أنّ كلام الله جسم فهو يستحيل أن يكون في أماكن كثيرة في وقت واحد (المرجع نفسه) وهذه طريقة للنظام للتأكيد على القول المعتزلي بخلق القرآن. فتكون القراءة المذكورة هنا غير القرآن لأن القرآن كلام الله وهو جسم لا عرض، أي أنه ليس بحركة (المرجع المذكور، وراجع في الملاحظة 90 مرقف العلاف المناقض لهذا).

70 - أي اعتماده في المكان نفسه وقتين (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 43).

71 - البغدادي، أصول، ص 50.

72 - المرجع المذكور، ص 46.

73 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 41.

74 - البغدادي، الفرق، ص 121.

75 - البغدادي، أصول، ص 47-48.

76 - أي في ظرفه وهيكله؟ (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 88-89).

IV - أبو الهذيل العلاف (م 236 هـ / 840 م)

يختلف تفكير العلاف عن تفكير النظام كثيرا وقد تبادلا الردود 77 مثلما هو معروف. وتقتصر هنا على ما يهمنا من تصوّر الإنسان الذي يستند لدى العلاف الى فلسفة طبيعية لها تصوّر مناقض للجسم وللعرض يعتمد على بنية للواقع المادي منفصلة بالأساس أي على القول بالجزء الذي لا يتجزأ وهو القول الذي يطله النظام.

1 - حقيقة الإنسان

يختلف العلاف عن النظام في أنّ ما يسمّى إنسانا إنما هو موضوع ادراك حسّي⁷⁷، ويقترّب في ذلك كثيرا من أبي بكر الأصمّ: "الإنسان هو هذا الجسد الظاهر المرئي الأكل الشارب"⁷⁸، فاسم الإنسان ينطبق على الجسد دون النفس. علينا أن نتساءل هنا عن طبيعة هذا التعريف، ما اذا كانت قد أملت نزع مادية صرفة على غرار ما ذهب إليه الأصمّ؟ ربما كان معيار العلاف في تعريفه الإنسان هو الادراك الحسي، أي ان الانسان يتحدّد بقدرته على الحس، ولولا هذا الافتراض ما كنا نفهم لماذا تدخل يدا الإنسان ورجلاه في الجملة الجسدية التي يقع عليها اسم الإنسان ولا يدخل شعره وظفره، إذ اليد والرجل قادرتان على الاحساس وليس الحال كذلك بالنسبة الى الشعر والظفر⁷⁹.

ولا يعني تعريف العلاف الإنسان بالجسد انكاره للنفس او الروح او الحياة، فهو لا يكتفي بإثبات هذه الحقائق الثلاثة الى جانب الجسد، بل هو يميّز بينها⁸⁰، فيعجز مثلا أن يكون الإنسان في النوم مسلوب النفس والروح ولكن تبقى له الحياة⁸¹، هذه الحياة التي يبرزها العلاف على أنها عرض⁸² يحل في الحّيّ ويموجبه يكون

77 - ينسب إليه كتاب الرد على النظام وكتاب الأعراض والجزء الذي لا يتجزأ (البغدادي، الفرق، ص 115).

78 - عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 310؛ ابن حزم، المرجع المذكور، ص 65؛ الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 25؛ أبو ريده، المرجع المذكور، ص 99؛ زهدي جابر الله، المرجع المذكور، ص 117 حيث يبدو العلاف متفقا والآية: "خلق الإنسان من صلصال كالفخار (قرآن، 55: 14) وراجع TRITON، المرجع المذكور، ص 87؛ و FRANK, R. M، المرجع نفسه.

79 - الأشعري، المرجع نفسه.

80 - "النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة" (الأشعري، المرجع المذكور، ص 30).

81 - وهو يستشهد لذلك بالآية 42 من سورة الزمر (قرآن، 39): "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" (الأشعري، المرجع نفسه).

حيًا⁸³. وفي هذا خلاف صريح مع النظام. وخلافا للصفات الإلهية في علاقتها بالذات (وهو مثلا أن الله عالم يعلم هو هو) فإن هذه الحياة هي غير الإنسان⁸⁴ فهي لا تدخل في تعريفه. والنفس كذلك عرض كسائر أعراض الجسم⁸⁵ لا يتميز عنه هو وحده بل يتميز أيضا عن الحواس الخمس التي هي كذلك أعراض⁸⁶. وإن أمكن بذلك التمييز بين الحياة من ناحية والنفس والروح من ناحية أخرى فإنه يصعب علينا أن نميز في ما وصلنا عن أبي الهذيل⁸⁷ بين النفس والروح، وربما كانت تجمعهما في تصوّره حقيقة واحدة⁸⁸.

وبالإضافة الى ذلك فإنّ العلاف يعطي للحواس في عملية احساسها دورها المستقل في النفس، والنفس ليست هي الحساسة مثلما قرّر النظام ذلك، بل إن الحواس التي هي أعراض⁸⁹، كل واحدة منها خلاف للأخرى، هي القادرة على ادراك الأعراض لا الألوان وحدها بل الحركة أيضا⁹⁰. وهذا ما يرفضه قطعاً النظام الذي يرى ان مدركات الإنسان الحسية لا تكون إلا أجساما، أمّا الحركة، وهي العرض الوحيد الذي أقرّ النظام وجوده مثلما رأينا، فليست موضوعا للادراك الحسي بل للادراك العقلي.

82 - المرجع نفسه. ويبدو من الغريب أن يقول عبد الجبار (المرجع نفسه) إنّ الحياة عند العلاف يجرى أن تكون عرضا ويجوز أن تكون جسما بينما رأينا العلاف يؤكد على كونها عرضا.

83 - عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 338.

84 - وكذلك الاستطاعة هي غير الإنسان (الأشعري، المرجع المذكور، I، ص 229).

85 - ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 74؛ ابن ريدة، المرجع نفسه.

86 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 21.

87 - ويبدو من الغريب أيضا أن ينسب القاضي عبد الجبار (المرجع المذكور، ص 338) إلى العلاف القول بالجمع بين الروح والحياة. والقاضي يرفض هذا الموقف ويرد عليه (المرجع نفسه).

88 - يقول العلاف: "وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضا". فهل يعني هذا أنه لم ينه في شأن طبيعة الروح إلى رأي قاطع هل هي جسم أم عرض مثلما يقول ذلك علي مصطفى الغرابي (المرجع المذكور، ص 83).

89 - الأشعري، المرجع نفسه.

90 - "كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى ولا نقول مخالفة لها، لأنّ المخالف هو ما كان مخالفا بخلاف" (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 33) أي أنّ الخلاف هو في مستوى الحواس ذاتها ولا تتطلب الحواس التي هي أعراض معاني أخرى (الخلاف) تكون مختلفة بموجبهما، إذ كانت تكون حينئذ عللا لها، فالأعراض لا تقوم بالأعراض مثلما يشير إلى ذلك الغرابي، المرجع المذكور، ص 85).

2 - أفعال الانسان

يتميز العلاف بين الجسم وأعراضه، وليس للأعراض أي بعد جسماني⁹¹، بل يرى عكس النظام إن لها استقلالية نسبية (لأن العرض عادة لا يقوم بنفسه)، فلم تسم كذلك لأنها تعرض في الأجسام ولا تقوم إلا بها حسب ما يراه النظام، بل يجوز العلاف في بعض الحالات (أي غير التي تكون فيها الأحكام معللة بالأعراض) وجود أعراض مستقلة تقوم بغير الحل كما يجوز وجود حوادث لا مكان لها "كالوقت والإرادة من الله والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة"⁹². ويتميز العلاف لهذا الغرض أختاسا كثيرة من الحركات ومن الأعراض⁹³: فالحركة لا تشبه الحركة والعرض لا يجوز أن يشبه العرض. وهو يتميز كذلك بين الحركة والسكون والأكون والمماسات ويقصر الحركة على حركة النقلة من مكان إلى مكان⁹⁴ خلافا للنظام⁹⁵. وفي كل ذلك لن تكون الأفعال الخاصة بالإنسان كالإرادات والكراهات والطاعة والمعصية والكفر والإيمان والعلم والجهل والصدق والكذب والكلام والسكوت حركات أو سكوتا يؤول في نهاية الأمر إلى حركة (مثلا اقتضت ديناميكية النظام ذلك)، بل إن العلاف سيميز بينها وبين الحركات والسكون⁹⁶. ولن يكون أي جزء من الجسد فاعلا لهذه الأفعال كلها على أفراد أو جزعين فاعلين لها على أفراد، بل كل أبعاد الانسان التي هي الجملة تفعل الفعل وتحمل مسؤوليته⁹⁷.

91 - من هذه الأعراض: الحركات والسكون والقيام والقعود والافتراق والطول والعرض والألوان والطعم والأرايح والأصوات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة، هذا بالإضافة إلى أفعال الإنسان التي سيأتي ذكرها (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 37 و 40-41). ويمكن أن نلحق بالأعراض القرآن الذي ليس بحسب مثلا ذهب إلى ذلك النظام، وما أنه عرض فهو "يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد... بالتلاوة والحفظ والكتابة" (المرجع المذكور، I، ص 268). وكل هذه الأعراض تنقسم إلى أعراض تفنى كالحركة والإرادة وسكون الحي، وأخرى تبقى كاللون والطعم والرائحة والتأليف والحياة والعلم والقدرة والاستطاعة وسكون الميت (البغدادي، أصول، ص 50-51).

92 - المرجع المذكور، ص 57.

93 - المرجع المذكور، ص 41-44.

94 - المرجع نفسه.

95 - المرجع نفسه.

96 - المرجع المذكور، ص 89.

97 - المرجع المذكور، ص 25.

V - معمر بن عباد السلمي (م 220 هـ / 835)

يخرج هذا المتكلم، الذي اشتهر بنظريته في المعاني، عن النزعة الغالبة في علم الكلام وهي التصور المحسم للإنسان. إذا أمكن أن نصف نزعة النظام الديناميكية بـ "الهيرقليطية"، فإن معمر سيتوخى اتجاهها يمكن وصفه بـ "البرمنيدي": فهو سيفي تماماً وجود الحركة ولن يعترف الا بالسكون الوجودي⁹⁸. وهو يميز في ذلك بين مستويين: مستوى لغوي سطحي يقال فيه لبعض الأكوان حركة ومستوى حقيقي يتبين فيه ان كل الأكوان سكون⁹⁹: "معنى السكون انه الكون ولا سكون الا كون ولا كون الا سكون"¹⁰⁰. إن الحركة وهم يتوهمه الإنسان بينما هو لا يدرك في الواقع الا سكونا: إننا نجد الشيء ساكناً في المكان الأول ثمّا نتوهمه حركة ونجده كذلك سكوناً في المكان الثاني: "وهكذا أبداً فعلمنا ان كل ذلك سكون"¹⁰¹. فالسكون يكون موضوع ادراك عقلي يقصر عنه الحس ويقوم بتحليل الادراك على ما هو عليه في حقيقته.

نلمس هنا الفرق الشاسع بين معمر وبين النظام الذي قال أن لا سكون أصلاً وإنما هو حركة اعتماد. وإلى جانب هذا الاقرار بالسكون الوجودي يثبت معمر وجود الأجسام لا محالة ويثبت الاعراض متميزة عنها، كالألوان والطعوم والأرايح والأصوات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة¹⁰².

2 - تصوّره للإنسان

إذا كان معمر "برمنيدي" النزعة في نظريته في الوجود فإنه سينحو في فلسفته الإنسانية منحى "أفلاطونيا" أو "أفلاطونيّاً محدثاً".

فهو يذهب الى ما ذهب إليه النظام من أن الإنسان هو النفس أساساً دون اعتبار البدن¹⁰³. الا أن معمرًا سيتميّز عن النظام بنزعة تجريدية واضحة. فليس الإنسان بهذا الجسد المحسوس¹⁰⁴، بل هو جزء لا يتجزأ¹⁰⁵، لا بمعنى الجوهر الفرد المتحيز الذي

98 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 55؛ وراجع عن نظرية معمر في المعاني، FRANK, R. M., "Al-Ma'nā", in: J.A.O.S., vol 87, fasc. 3 (1967) pp. 248-259

99 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 38.

100 - المرجع المذكور، ص 44.

101 - ابن حزم، المرجع نفسه.

102 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 38؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 101-102.

103 - الشهرستاني، المرجع المذكور، I، ص 85؛ زهدي جار الله، المرجع المذكور، ص 131.

104 - البغدادي، الفرق، ص 140؛ الإسفراييني، البصير في الدين، بيروت، 1403/1969، ص 74.

يتألف الجسم بتكرره، بل بمعنى الحقيقة المجردة التي لا تقبل الانقسام¹⁰⁶ لأنه ليس بمحتجٍ ولا يجوز عليه الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة، ولا وضع له ولا يحصره زمان ولا يماس شيئاً ولا يماسه ولا تنطبق عليه خاصية من خاصيات الجسم كالمساحة والطول والعرض والعمق والوزن¹⁰⁷، ولا يمكن أن يكون عرضاً لأنه حقيقة روحانية¹⁰⁸.

وإذا كانت للنفس هذه الخاصيات التجريدية فيصبح من الواضح انها لن تكون موضوع ادراك حسي، فلن ترى ولن تلمس ولن تحس ولن تجس¹⁰⁹. هذه هي الصفات التي تترّز عنها الحقيقة الإنسانية. أما صفاتها الثبوتية فهي كونها حية عالمة قادرة مختارة مريدة فعالة¹¹⁰، وبذلك تكون علاقتها بالبدن علاقة تدبير وتحريك وتسكين وتصريف بارادتها دون مماسة لأنها ليست بجسم، فالبدن ليس الا آلة للنفس¹¹¹. وهنا يلتقي ثنائية النظام بمعمر لكن الثاني يختلف عن الأول في كون تدبير النفس للبدن لا يتطلب مماسة ولا حلولاً ولا تمكناً لها في الجسم نظراً لطابعها المجرد¹¹².

-
- 105 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 16، 27، 89؛ أبو ريده، المرجع المذكور، ص 99.
- 106 - يورد القاضي عبد الجبار عبارة "عين" (المرجع المذكور، ص 311) للدلالة على هذه الحقيقة، بينما اختار الأشعري عبارة "معنى لا يتقسم" (المرجع المذكور، II، ص 82) واختار ابن حزم عبارة "جوهر" (المرجع المذكور، V، ص 74) وأضاف الشهرستاني إلى هذا عبارة "معنى" (المرجع المذكور، I، ص 86). راجع كذلك، FAKHRY, M.، المرجع المذكور، ص 110؛ و TRITTON، المرجع المذكور، ص 102.
- 107 - يصبح من الصعب حيثئذ أن نصف النفس بأنها عرض مثلما يفعل الأشعري (المرجع المذكور، II، ص 31).
- 108 - المرجع المذكور، ص 16؛ ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 74؛ المقدسي، المرجع المذكور، II، ص 120-121؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، I، ص 85-86؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 321. وانظر نقد ابن حزم لهذه النزعة التجريدية (المرجع المذكور، ص 78-87) ورد عبد الجبار الذي يعرف الإنسان بأنه الحي وهو هذا الشخص المبني هذه البنية المنحصرة (المرجع نفسه، وانظر هامش 119).
- 109 - البغدادي، الفرق، ص 140؛ الاسفراييني، المرجع المذكور، ص 174؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 85؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 311.
- 110 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 16، 27؛ البغدادي، المرجع نفسه؛ الاسفراييني، المرجع نفسه؛ ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 74.
- 111 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 27؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 86؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 311. وانظر ردّ عبد الجبار على هذه العلاقة التي يثبتها معمر بين النفس والبدن (المرجع المذكور، ص 321-329).
- 112 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 89؛ البغدادي، المرجع نفسه؛ الاسفراييني، المرجع نفسه.

3- أفعال الإنسان

إن تصوّر معمر التجريدي للإنسان وضبط علاقة النفس بالبدن لن يترك للنفس من فعل خاص بها الا ما يطابق تجرّدها وتديرها البدن. وهو يميّز لهذا الغرض بين مجال فعل البدن ومجال فعل النفس. ففعل النفس هو الإرادة خاصة واما فعل البدن - وإن كان من تدبير النفس - فهو متعدّد، فيه الحركات والسكنات والاعتمادات¹¹³. وربما أمكننا أن نفترض أنّ معمرًا ذهب الى أن الإنسان لا فعل له في نهاية الأمر الا الإرادة، فإن كانت هذه الإرادة مباشرة فهي فعل النفس الخاص بها، وإن كانت مولدة (توليد) فهي أفعال البدن¹¹⁴. وربما وجب أن نضيف الى فعل النفس الخاص بها "العلم والكرهة والنظر والتمثيل"¹¹⁵. فافعال النفس هي إذن علم أو ما يؤدّي إليه (النظر والتمثيل) أو إرادة (كما فيها الكراهة).

يبدو أثر الفلاسفة واضحاً في تصوّر معمر لطبيعة الإنسان وطبيعة النفس وعلاقتها بالبدن. ولم يفت ابن حزم ولا الشهرستاني النقطن الى ذلك. فالأوّل يشير الى أن هذا القول هو قول بعض الأوائل¹¹⁶، والثاني يقول عنه: "أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بآثبات النفس الإنساني أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه ولا متحيّز ولا متمكن"¹¹⁷.

خاتمة

اكتفينا بالإشارة الى بعض التصورات الكلامية للإنسان وكان بالامكان اتمام ذلك بالإشارة مثلاً الى شخصيات أخرى كابن الراوندي الذي ذهب الى أن الإنسان هو الجملة¹¹⁸، أو الأشعري الذي عرفه بتعريف أهل اللغة وهو "أنه هذا الجسد الظاهر

113 - الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 85-86.

114 - المرجع نفسه.

115 - الأشعري، المرجع نفسه. وإن كان الإنسان حقيقة مجردة فهو مستزّه عن الأفعال الجسمانية، وبهذه الصفة لا تتجاوز أفعال الإنسان نفسه، إذ لا يعترف معمر بفعل الإنسان في غيره (المرجع نفسه).

116 - المرجع المذكور، ص 74. وانظر رد ابن حزم (المرجع المذكور، ص 78-87).

117 - المرجع المذكور، I، ص 86.

118 - يصعب فهم تصوّر ابن الراوندي للإنسان على وجه التدقيق: فبينما يروي عنه الأشعري (المرجع المذكور، II، ص 27؛ ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، نشرة دانيال جيماريه، بيروت، 1987، ص 215-216) قوله إنّ الإنسان هو في القلب وهو غير الروح التي هي ساكنة

المركب بهذا التركيب المبني بهذا الضرب من البنية المخصوصة"¹¹⁹. وقد تعرضنا الى نموذج مادي يحث ناف للنفس ويمثله إين كيسان الأصم. إلا أنّ هذا النفي لم يغلب على علم الكلام، بل مثل تحديد الحقيقة الإنسانية تحديدا نظريا وتحليلها مبحثا أساسيا في الأنساق الكلامية. ونرى فخر الدين الرازي، وهو المفكر المتأخر الذي يحمل وراءه كلّ الإرث الكلامي والفلسفي على وجه الخصوص (إثر العمل النظري السيّوي في علم النفس) يرجع ذلك إلى دافع عقدي تفتن المتكلمون بموجبه الى خطورة الموقف النافي للنفس على العقيدة، مثل موقف الأصم هذا أو موقف جالينوس في التقليد الطبي الفلسفي. يقول الفخر الرازي في هذا الصدد: "وأني شديد التعجب من هؤلاء المنكرين لوجود النفس وذلك لأنّ تصديق القرآن والنصوص في ثواب القبر وعقابه وفي الحشر والنشر تصير مقبولة معقولة بسبب اثبات النفس ويتخلص عن المطاعن والشبهات والاشكالات، وإذا لم تثبت النفس توجهت الاشكالات وعظمت المطاعن. فما الذي حمل هؤلاء على انكار النفس حتى وقعوا في الظلمات

في البدن، نجد لدى المتأخرين كالإيجي وشارحه الجرجاني، يتبعهم في ذلك التهانوي (المرجع المذكور، ص 541) قوله أنّ الحقيقة التي هي في القلب هو جزأ لا يتجزأ وذلك اعتمادا على القول بعدم الانقسام وبامتناع وجود المجزئات "فهو جوهر لقيامها بذاتها وغير منقسمة لتعلقها للبساط وليس مجردة لامتناع وجود المجزئات الممكنة فتكون جوهر فردا وهو في القلب لأنّه هو الذي ينسب إليه العلم (الإيجي، المرجع المذكور، ص 459). ولا يبدو من المفروض منه أن يكون ابن الروندي ذهب الى تصوّر الإنسان جوهر فردا أي ذرة مادية توجد في القلب، بل لعله قصد إلى التأكيد على عدم قبول الحقيقة الإنسانية للقسم لا غير. وإذا ما أردنا أن ندرك لماذا ميّز ابن الروندي بين الإنسان وبين الروح فيمكن فهم ذلك على أساس كون الروح في نظره عرضا يبطل بالمرت (المقدس، المرجع المذكور، II، ص 123)، وهو يوافق بذلك هشاما بن عمرو الفوطي الشيباني من مدرسة البصرة ويخالف عليّ الأسواري الذي يقول لا محالة إنّ الإنسان هو ما في القلب ولكنه لا يفصل بينه وبين الروح (عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 311، ص 375). ويبدو ابن الروندي متفقا مع آيات القرآن العديدة التي تصف القلب بالعلم والعقل والتدبير وبأضدادها، فاعتبر القلب في تحديد الحقيقة الإنسانية. فالإنسان المختار المأمور المنهي في نظر ابن الروندي هو ما في القلب والجوارح إما هي مسخرة له "ولا تقدم الا بعد اقدمه ولا تمسك الا بعد أمسكه" (عبد الجبار، المرجع نفسه). ومع ذلك تعرّضنا بعض الصعوبات عندما نريد معرفة من صاحب الاحساس في نظر ابن الروندي: الإنسان ام الجسد أم الروح، إذ نلمس تعارضا في ما ينقله مؤرخو الفرق. فبينما نجد في رواية المقدسي (المرجع نفسه) أنّ الجسد هو الذي يحس ويعلم [أو يألم] والروح عرض تبطل بالمرت، نجد عبد الجبار ينقل عنه أنّه توجد "في البدن أرواح حية تحس وتآلم ولو وجد فيها قدرة لزال عنها التسخير" (المرجع نفسه). والقدرة لا محالة ليست للروح لكن للإنسان الذي في القلب.

119 - ابن فورك، المرجع المذكور، ص 215.

الشديدة¹²⁰¹. ولكن أثبات النفس وتحديد طبيعتها ووظيفتها لم يكن مجرد همّ كلامي، بل تكرر أيضاً باعتباره همّاً فلسفياً منذ ابن سينا. فلا يجب أن نرجع ذلك لدى المتكلمين إلى مجرد همّ عقدي، ولا يجب أن نقصي تداخل الهمّين ولا أن يكون ذلك تحدّد نظرياً منملاً تحدّد بقية الأجزاء المعرفية والفيزيائية والميتافيزيقية والعملية داخل الأنساق الكلامية. ومهما كان الأمر فإنّ الغالب على المتكلمين هو توجيههم نحو القول بطبيعة جسمانية للنفس وللإنسان وإنكار تجرّدهما، فلم يكن الإنسان عندهم الحيوان الناطق على حدّ تعريف الفلاسفة، وقد حفظ لنا ابن فورق اعتراضات الأشعري على "قول الفلاسفة في حدهم الإنسان بأنه حي ناطق ميت، ويقول إن ذلك حدّ مركّب بما لا يصحّ اجتماعه من الحياة والموت، أو تكون العبارة فيه مستعملة على الجواز"¹²¹. وقد تنوّع هذا التصوّر حسب الأنساق الكلامية الفردية. فبينما ذهب هشام بن الحكم إلى ثنائية الحقيقة الإنسانية التي تجمع بين الجسم والروح قصرها أبو اسحق النظام، الذي أكّد على التمييز بين مجال الإدراك العقلي ومجال الإدراك الحسيّ، على الروح التي صورتها تصويراً حسيّاً جسمانيّاً وقصر أبو الهذيل العلاف، الذي لعب دوراً أساسيّاً في تجهيز الكلام تجهيزاً نظريّاً، هذه الحقيقة على الجسد دون النفس، هذه النفس التي أبرزها لنا على أنّها عرض. وقد استثنينا من هذه النزعة التجسيمية معمر بن عباد السلمي الذي اتخذ منهاجاً أفلاطونياً محدثاً واضحاً. وباستثناء معمر أنكر المعتزلة تجرّد النفس، في حالة اثباتها، وبقي موقفهم هذا ثابتاً حتّى مع القاضي عبد الجبار الهمداني¹²²، في حين ذهب الغزالي والصوفية وجلّ الشيعة

120 - الرازي، كتاب النفس والروح وشرح قواهما، اسلام آباد، 1388/1968، ص 44. وانظر استدلال الرازي (المرجع المذكور، ص 30-50) على وجود النفس شيئاً غير الجسد إثر ابن سينا والغزالي.

121 - ابن فورق، المرجع المذكور، ص 217.

122 - يحّد الجبائيان (أبو علي وأبو هاشم، وهما من شيوخ القاضي) الإنسان بمخاصّتين أساسيتين: وهما كونه حياً وقادراً ويعرفانه حيثنّ يكونه "هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان وهو الذي يتوجه إليه الأمر والنهي والذمّ والمدح" (عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 311-312، مع الإشارة إلى اختلافهما). وبينما كان أبو هاشم يعرف الإنسان بأنّه "الأجزاء المبنية، دون البنية والصورة، ولا يجري عليه هذا الاسم إلا على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حياً"، فإنّ أبا علي يجوز أن يُقال إنسان من طين ويستبعد أن يوصف الصنم وإن كان على صورة الإنسان بأنّه إنسان لأنّه ليس من لحم ودم. فلا بدّ للإنسان من كونه مبنيّاً من لحم ودم (المرجع المذكور، ص 312؛ وراجع TRITTON، المرجع المذكور، ص 145-146 و 153-154). وهذه البنية المعينة تجعل الإنسان يتحدّد

والمفلاسفة الى القول بطبيعة مجردة للنفس¹²³. وحتى إن لمسنا تأثراً بالرواقية لدى أوائل المتكلمين فقد اقتضى موقفهم الذي يغلب عليه تجسيم العالم المخلوق حرصاً دائماً على نفي المجردات¹²⁴، سواء تعلّق الأمر بالإنسان وتحديد حقيقته أو بغير الإنسان من

بالشعور والادراك وخاصة الشعور بالألم. وقد سبق أن أشرنا إلى الدور الذي يوليه العلاف للشعور بالألم. ونجد الجبائين يثيران فعلاً المشكلة التالية: هل إن ما لا يألم من أعضاء الإنسان يلحق بالجملة الإنسانية أم لا؟ وبينما يقضي أبو علي العظم والشعر من جملة الإنسان لأنه لا يألم بقطعهما يجوز أبو هشام أن يكون في بعض العظم حياة فيكون من جملة الإنسان. والمثال على ذلك ألم السن الذي يزول عند قلعها. أمّا الشعر والدم والروح فلا حياة فيها عندهما جميعاً (المراجع المذكور، ص 311-312)؛ وراجع عن تصوّر الجبائين للإنسان، على فهمي عشم، الجبائيات، [طرابلس؟]، 1968، ص 180-188. وبما أن الشعور بالألم خاصة هو الذي يحدد الجملة الإنسانية، وبما أن الإنسان يدرك الألم بأعضائه كلها فيجب أن تكون جملة حية قادرة. ومن هنا قد نفهم السر في رفض التعريفات الأخرى للإنسان إذ تبدوا هنا غير حامية للحقيقة الإنسانية. فقصور مذهب معمر بن عباد المروحي (أي الذي يقول إن الحي ليس هو الجسد بل النفس البسيطة ذات الطبيعة المجردة) يتمثل في عجزه عن تعليل كيف يقع الشعور بالألم (المراجع المذكور، ص 314) وانظر المحالات الأخرى المترتبة عن موقف معمر في نظر عبد الجبار (المراجع المذكور، ص 314-319) وكذلك في خصوص موقف النظام الجسم (الذي قصر الإنسان على الروح وهي جسم منتشر في البدن كله). ويتمثل قصور هذا الموقف في أنه قصر الحقيقة الإنسانية على الروح واعتبر الجسد موثاقاً فهو تعريف لا يستوعبه كلها (المراجع المذكور، ص 334-335، ورد عبد الجبار ص 319، 339-344)، وكذلك قصور من جعل الإنسان في القلب. ويقصد القاضي بالذكر هنا الأسواري (الحي هو روح في القلب وهو الإنسان) وابن الراوندي (الإنسان هو شيء واحد في الحقيقة وهو في القلب). وفرق في نظر القاضي بين أن يقال إن الإنسان جزء في القلب (ابن الراوندي) وبين أن يقال إنه روح في القلب (الأسواري) (المراجع المذكور، ص 331، 334). هذا الموقف الذي يقصر الحقيقة الإنسانية على القلب لا يفسر كيفية إدراك الألم. وقد تمثل ردّ أبي هاشم الجبائي على ذلك في أنه لو كان الإنسان معنى في القلب لكان لا يجد إدراك الألم وغيره في أعضائه (المراجع المذكور، ص 314، 315) وانظر ردّ عبد الجبار نفسه (ص 320) وردّه على ابن الراوندي خاصة (ص 321-329). ولنقل في الختام إن ما يهم القاضي عبد الجبار هو تعريف الإنسان من حيث ما هو كائن مكلف وبيان حقيقته ثم ذكر أوصافه وشروطه. وهو يتبع أبا هاشم ويعترف الإنسان بأنه "الحي القادر وهو هذا الشخص" (المراجع المذكور، ص 358-359). وراجع عبد الكريم عثمان، المرجع نفسه، FAKHRY M.، المرجع المذكور، ص 108 و 112 وما بعدها وخاصة التقريب من موقف أرسطو ص 121؛ وراجع BERNARD M.، المرجع نفسه؛ PETERS، المرجع نفسه.

123 - L. GARDET, *Dieu et la Destinée de l'homme*, Paris, 1967, p. 243 وهو يحيل على الرازي في الحاصل (ص 164) ولا يحقق مثلاً من من للمتزلة إنّه إنجاءها مروحناً. وانظر كذلك التهانوي، المرجع المذكور، ص 542 و 1401؛ أبو البقاء، الكليات، مصر، 1864/1281، ص 358.

124 - يبرز الإيجي ملياً أنّ "جمهور المتكلمين أنكروا تجرّد النفس وقالوا إنّها هذا الهيكل المخصوص" (المراجع المذكور، ص 459) والأساس في ذلك هو نفيمهم المطلق للمجردات (المراجع المذكور

الكائنات الطبيعية المخلوقة. ولم يذهب الى ذلك جمهور المتكلمين وحدهم. مما فيهم الأشاعرة¹²⁵ بل وكذلك ابن حزم¹²⁶ وابن تيمية¹²⁷ وابن قيم الجوزية¹²⁸ الذين أثبتوا ان القول بجسمانية النفس يتفق وتعاليم الإسلام أكثر من القول بروحانيّتها. وإننا نلمس في ما يقوله أبو البقاء في الكلّيات من ان القول بتجرّد النفوس الناطقة لا ينافي شيئا من قواعد الاسلام¹²⁹ الكيفية التي كرّس بها علم النفس السيئوي جوهرية النفس اللامادية.

-
- ص457). راجع عن تأثير الرواقين في علم الكلام مثلا، عثمان أمين، الرواقية والاسلام، في المشرق، م 5/4/58 (جولية - أكتوبر 1964)، ص 397-410؛
- AMINE O., "Le stoïcisme et la pensée islamique", in: *Revue thomiste*, T LIX - n° 1 (janvier-mars 1959), pp.79-97; NOGALES S. G., "Influence du stoïcisme dans la philosophie musulmane", in: *Correspondances d'Orient*, n° 11, Vè Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, pp. 239-253; JAADANE F., "L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane", Beyrouth, 1968, pp. 121-134 et 147-158.
- 125 - L. GARDET ، المرجع المذكور، ص 242؛ وراجع تعريف الأشعري للإنسان، ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، 1987، ص 215-218 و 257.
- 126 - ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 89-92؛ راجع المذكور، ص 199.
- 127 - ابن تيمية، الفتاوى، الرباط، بدون تاريخ، III، ص 31-32، XII، ص 313، 315، 316، 343، إلخ...
- 128 - ابن القيم، كتاب الروح، القاهرة، 1966/1386، ص 179-196.
- 129 - أبو البقاء، المرجع المذكور، ص 359.

الفكر الفاطمي والاعتزال من خلال "المجالس والمسايرات" للقاضي النعمان (974/363)

ينتقد القاضي النعمان في كتابه "المجالس والمسايرات"¹ بعض المدارس الكلامية² وخاصة منها مدرسة الاعتزال. وليس في وسعنا فهم هذا التعارض وأبعاده إلا بالرجوع إلى الخلفية المذهبية والنظرية لكل من المذهب الاسماعيلي الفاطمي والمدرسة الاعتزالية.

إن الأحداث التاريخية التي كانت وراء نشأة الشيعة عموما معروفة فلا حاجة بنا هنا إلى إعادة ذكرها. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفروق الموجودة بين مختلف المذاهب الشيعية نفسها، فيكفي في ذلك الرجوع إلى أي كتاب في الفرق الاسلامية³. وسنكتفي هنا بالذكر بالأسس التي يقوم عليها المذهب الاسماعيلي الفاطمي بالاعتماد على كتاب "المجالس والمسايرات".

ينطلق الفكر الفاطمي من مشروعية يطالب بموجبه أن يكن الحكم السياسي والديني له، فهو يُقيم هذه المشروعية على تصوّر معيّن للإمامة يُقرّ بوجوب الإمام وتعيينه بالنصّ والتوقيف لا بالاختيار. والأئمة هم وحدهم الذين يضمنون حسب هذا التصوّر اتصال هذه المشروعية لأنهم من أهل البيت الذين اختصهم الله بالاصطفاء⁴. يقول المعز لدين الله في هذا الشأن: "إنّ الله قد فضلنا وشرّفنا واختصّنا

1- تحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شبروح ومحمد اليعلاوي، تونس 1978.

2- كالجيرة مثلا، المرجع المذكور، ص 380 وما يليها.

3- ابن حزم، الفصل، القاهرة 1317، IV، ص 179 وما يليها؛ الشهرستاني، الملل والنحل (بهاش الفصل لابن حزم) I، ص 195 وما يليها؛ ابن خلدون (الذي يحيل عليهما)، المقدمة، بيروت 1967، ص 348-357؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، القاهرة 1328/1910، ص 295؛ ومقال "Shi'a"، R. STROTHMANN، في I. I. E.، المجلد VI، ص 362-371.

4- المجالس... ص 85. إنّ التصديق بالأئمة ومعرفة إمام الزمان والتصديق به والتسليم لأمره جزء من الإيمان، راجع القاضي النعمان، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضي، مصر 1370/1951، ص 5 و 25 و 57 في خصوص منازل الأئمة؛ ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 348؛ راجع

واصطفانا واحتباننا وافترض طاعتنا على جميع خلقه وجعلنا أئمة لجميع عبادهم واسبابهم لديه ووسائلهم إليه والوسائط بينهم وبينه، وكفى بهذا فضلاً وشرفاً⁵. وهذا الاصطفاء الإلهي يجعل الإمام يحصل على علم وهي يؤهله لإصابة الحقّ دوماً في أمور الدين والدنيا، وما يشير إليه القرآن بأولي الأمر والأولياء والراسخين في العلم وأهل الذكر يجعله القاضي النعمان مرادفاً للأئمة. وهذا ما تعنيه عادة فكرة التأييد الإلهي التي يرتبط بها القول بقدسية الإمام وعصمته منذ انتقال الإمامة إليه⁶. وعلينا أن نوضح بمجالة هاتين الفكرتين: انتقال الإمامة و قدسية الإمام.

قد ذكرنا في خصوص انتقال الإمامة مستنداً الذي يقوم على اصطفاء أهل البيت والتأييد الإلهي. وهذا التأييد ينتقل مع الإمامة⁷ من إمام إلى إمام عند موت الإمام الأول، بحيث ينتقل كلّ ما كان قد حصله إلى الإمام الثاني، وخاصة علوم الباطن لأنّ الأئمة هم وحدهم في نظر القاضي النعمان أصحاب العلم: "إنّ الله ينقل ما كان عند الماضي من الأئمة إلى التالي منهم في آخر دقيقة تبقى من نفس الماضي⁸ وبذلك تتوارث العلوم ويتواصل المدد الإلهي⁹. ومن هنا نفهم الدور الأساسي الذي يسند إلى النقل والسمع والرواية وضمان شروط النقل الصحيح¹⁰ بالأخذ عن الثقات¹¹ فيتم بذلك انتقال العلم الصحيح من السلف إلى الخلف¹². يقول القاضي النعمان: "كلّ علم علمناه أو فقه أفدناه أو هدى اقتبسناه، فنعمهم (أي الأئمة) أخذناه، ومنهم أثرنه، ومن زواجرهم بحورهم اغترفناه، وهم هداتنا إلى الحق¹³. وهذا

164 من I. GOLDZIER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. F. Arin, Paris, 1958.

وما يليها، ص 170 وما يليها

5- المجالس... ص 420.

6- المرجع المذكور، ص 433؛ ابن حزم، المرجع المذكور IV، ص 102 وما يليها؛ ابن خلدون،

المرجع المذكور، ص 348 - 349؛ راجع GOLDZIER، المرجع المذكور، ص 175

وما يليها، و L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, pp. 461-467.

7- المجالس... ص 82.

8- المرجع المذكور، ص 265.

9- المرجع المذكور، ص 267. ويقول القاضي (ص 265) عن هذا العلم الذي يجب فيه التفضيل إنه

"علم العقول والأذهان والرايين والبيان". وانظر كذلك (ص 86) تلازم الظاهر والباطن كتلازم

الروح والجسم؛ وراجع GOLDZIER، المرجع المذكور، ص 178 وما يليها.

10- المجالس...، ص 47.

11- المرجع المذكور، ص 200.

12- المرجع المذكور، ص 45.

13- المرجع المذكور، ص 78.

الاصطفاء الإلهي الذي أودع الله عوجه العلم في الأئمة واستحفظهم سرّه حسب عبارة النعمان¹⁴ ينعكس بدوره على المستوى البشري فيصبح في وسع الإمام أن يفاضل بين الناس ويصطفي هو بدوره من يراه أهلاً لعلمه وحكمته فيحرص على ألا يعطي الحكمة إلا لمستحقها¹⁵.

أما في خصوص قدسيّة الأئمة¹⁶ فهي تستند إلى منزلة الإمام هذه. ومن مظاهر هذا التقديس السجود للأئمة وتقبيل الأرض بين أيديهم¹⁷؛ ومن مقتضياته حفظ أمانة الأولياء¹⁸ وتدبّر أحوالهم وارضائهم¹⁹ وطاعتهم والتأسي والاعتداء بهم²⁰. وذلك راجع إلى توسّطهم بين الله والبشر ودورهم الضروري لفهم شؤون الدين والدنيا²¹. وهم الذي يشفعون في دخول المؤمنين الجنة²² وسعادتهم لا تتمّ إلا بمحالاتهم والاهتداء بهم والامتثال لأوامرهم²³. يقول المعزّ لدين الله مخاطباً النعمان: "نحن أبواب الله والوسائل إليه، فمن تقرب بنا نُقبل، ومن توسّل بنا وصل، ومن تشفّعنا له شفّعنا فيه، ومن استغفرنا له غفر ذنبه"²⁴.

إن كان هذا هو المنهج المعرفي والعملية للفكر الاسماعيلي الفاطمي حسب ما يعرضه القاضي النعمان فكيف يمكن لنا أن نصف موقف المعتزلة؟ تجدر الإشارة إلى أن هذه المدرسة كان لها أتباع بإفريقية والأندلس منذ القرن الثالث الهجري على

14- المرجع المذكور، ص 84.

15- المرجع المذكور، ص 94 و 231. يقول المعز للنعمان: "إنّا لو كشفنا كلّ شيء لكم وأوضحناه لسائركم لبطل التفضيل بينكم، ولنال الفضل مستحقه وغير مستحقه. ولكننا نريد أن يصل الفضل إلى مستحقه وبمرّ القول صفحاً على سمع غير المستحق... بعض الدعاة... أهلكوا بمنزل هذا أمّا نحن حملوه فوق حملة واعطوه فوق استحقاقه ولم يتحفظوا مثل هذا التحفظ ولو أنزلوا الناس على مراتبهم وطبقاتهم واستحقاقهم، لسلموا وسلم الناس من سوء فعلهم"، المرجع المذكور، ص 104. وانظر تعليل ذلك عند البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 283.

16- المرجع المذكور، ص 48 و 209؛ وراجع GOLDZIHAR، المرجع المذكور، ص 172 وما يليها.

17- المجالس...، ص 57.

18- المرجع المذكور، ص 53-54.

19- المرجع المذكور، ص 54-55.

20- المرجع المذكور، ص 75. وانظر (ص 45-53) تأويل قول المنصور للنعمان: "جزاك الله عنا أفضل الجزاء" وكذلك: "رحم الله من أحيا أمرنا" (ص 46).

21- المرجع المذكور، ص 45 و 222.

22- المرجع المذكور، ص 55.

23- المرجع المذكور، ص 55 وما يليها، و 106 و 109 و 240 و 402. إن وظيفة الإمام هي أن يهدي الناس إلى ما فيه خيرهم حتى كراهية (ص 118)؛ ودعائم الإسلام، ص 58.

24- المجالس...، ص 72 و 424 في خصوص التوسّل بالأولياء.

الأقل. وقد كان شيخ المعتزلة بالقيروان سليمان بن حفص الفراء (م 269 / 882-883) الذي تتلمذ بالعراق على بشر المريسي وأبي الهذيل، أي أنه تعلّم الاعتزال في فترة نضج نسقه النظري الأول مع أبي الهذيل ثم نشر تعاليمه بالقيروان²⁵ قبل قيام الخلافة الفاطمية (909 م) بوضع سنوات رغم مقاومة أهل السنة له. إن الاعتزال بما هو مدرسة كلامية لا يقوم بدون مكانة أساسية يوليها للعقل. فأول واجب على الإنسان هو المجهود المعرفي والنظر بنفسه في الأدلة لتحصيل المعرفة. واقتضاء النظر ومباشرته لا يقوم بدون ثقة في العقل واتصاف كلّ إنسان به. ومن هذا المنطلق نفهم رفض المعتزلة التقليد والالهام كمصدرين للمعرفة، أي رفض النموذج الشيعي والصوفي في المعرفة. إن دليل العقل هو الأول وكلّ ما سواه من أدلة لا يصحّ إلا به. وفي هذا الاستدلال يلعب قياس الغائب على الشاهد دورا معرفيا أساسيا سواء في معرفة الإله أو في تحديد سلوكه (العدل الإلهي) وفي علم الإنسان وعمله (التحسين والتقبيح العقليين).

ويكفي هذا العرض السريع ليطلعنا على الامكان النظري الذي تستند إليه نقاط الاختلاف بين الفكر الفاطمي مثلما يعرضه القاضي النعمان والفكر المعتزلي وأسباب نقد الأئمة الفاطميين والقاضي النعمان للمعتزلة. وأول ما نشير إليه هو مؤاخذه القاضي للمعتزلة من الناحية المذهبية لعدم قولها بالتوثيق في الإمامة وقولها

M. TALBI "Du nouveau sur l'Ifṭizāl en Ifriqiya au IIIe/IXe siècle", in *Etudes arabes* - 25

كذلك إشارة الشهرستاني (المراجع المذكور، I، ص 57) إلى وجود قلة من أتباع وأصل بن

عطاء بالمغرب في زمانه. هذا ويتضح من ذمّ المعزّ للجاحظ وإطلاع القاضي على بعض مصنفاته أنّ مذهب الجاحظ كان معروفا بإفريقية. والذي يحدّر الإشارة إليه هنا أنّ هذا النص (المجالس... ص 263-264) يبدأ بذمّ المعزّ لدين الله الجاحظ وذكر مساوئ انتحاله، فيردّ القاضي، مدافعا عن الجاحظ، بقوله إنه قرأ في بعض مصنفاته ما جعله يظنّ "أنه قد اتصل". ولا نظنّ أنّ هذه العبارة تعني أنّه "انتحل مذهب وأصل بن عطاء" مثلما فهم محقق الكتاب ذلك، إذ لا يمثل ذلك حينئذ اعتذارا للجاحظ؛ بل نظنّ أنّ هذه العبارة تعني أنّ الجاحظ قد تشبّع أو أظهر التشبّع في فترة من حياته، متعيا في ذلك أستاذه النظام، (أنظر الملاحظة 3 أعلاه) أو أنّه حصل على علم وهي، أي على علم غير اختياري، ذلك أنّ الجاحظ الذي ينسب إلى "أصحاب المعارف" ذهب إلى القول بطابع المعرفة الضروري، ولعلّ القاضي النعمان اعتبر ذلك مطابقا لتصور الشيعة للعلم الموهوب. ونجد في المجالس والمسائرات وصف المعزّ بتلقيه العلم الذي يهبه الإله ويؤيّده بالحكمة، فليس الجهد الشخصي هو مصدر العلم. وهنا يمكننا أن نفهم معنى الاتصال إذ يقول القاضي أنّ ذلك: "هو الذي أوجب عند ذوي التمييز والعقول فضله وأبان لديهم خطبه، وشهد بالأمانة له، وبرهن عن اتصال مادّة الله عزّ وجلّ إياه وتأييده له بالحكمة" (ص 147).

بالاختيار²⁶. يقول المعتز: "فلو كان للناس أن يقيموا لأنفسهم إماما نتجب طاعته باقامتهم إياه لوجب كذلك أن يقيموا نبيا وإلاها كما فعلت الجاهلية في نصبها آلهة من دون الله²⁷". وهذا يبدو في نظرنا وبالقياص الى الموقف السنّي تأكيداً على وحدة النبوة والشرع، فهما لا يقبلان التجزئة: فالنبوة لا تنفصل عنها الإمامة. ويرتبط بهذا الاختلاف المذهبي اختلاف آخر لا يقل أهمية عنه، وهو المتعلق بمكانة العقل لدى هؤلاء ولدى أولئك. إن سيادة العقل على كلّ حجة أخرى وضرورة الاحتكام إليه في كلّ شيء لدى المعتزلة، باعتباره الدليل الذي يصحّح بقية الأدلة، يتناقض تماماً والمكانة التي يوليها الفاطميون للأئمة في كونهم واسطة ضرورية ومصدرا لتحديد السلوك ومحتوى العلم، العلم الباطن بصفة خاصة²⁸. إنّ هذا العلم الباطن الذي لا يكون إلا في صدر الإمام ولا يمنحه إلا من ظنّه أهلاً له لا يعترف به المعتزلي نظراً إلى ضرورة المباشرة الفردية للمجهود العقلي. ولا مجال للقول بأنّ النجاة تتمثل في تقليد الأئمة وطاعتهم عمياء. بل في وسع كلّ إنسان النظر بعقله ليحدّد محتوى معرفياً يثبت له صحة الشرع ويتوخّى سلوكاً عملياً. ويعيب المعتزّ فعلاً على المعتزلة عدم أخذهم على الأئمة الراسخين في العلم فيقول في هذا الصدد: "ولكنهم أرادوا أن يكونوا أئمة أنفسهم وأن يستطيعوا على الأئمة برئاستهم فتأولوا كتاب الله برأيهم وقالوا في قوله بأهوائهم... فلا هم عن الرسول أخذوا البيان ولا إلى أهل الذكر ردّوا ما اشتبه عليهم من أي القرآن، بل أمضوا ذلك على آرائهم وتأولوه بأهوائهم²⁹". إذن فالعقل في نظر القاضي النعمان، الذي يعكس رأي المعتزّ، لا يمكن أن يكون حجة في تمييز الحقّ من الباطل³⁰ وهو يبرّر ذلك بقوله إنّ كلّ الناس يدعون اتصافهم به ومع ذلك فإننا نجد بينهم اختلافاً كبيراً في المذاهب³¹. بينما يريد القاضي

26 - دعائم الاسلام، ص 48-49.

27 - المجالس... ص 183.

28 - "فتحن والله هدايتهم، في كلّ عصر منّا هاد... إنّنا أراد القوم أن يكونوا أئمة أنفسهم وآلّا تكون لهم واسطة فيما بينهم وبين ربهم" المرجع المذكور، ص 118.

29 - المرجع المذكور، ص 377-378. يقول المعتزلة بوجوب ردّ التشابه الى الحكم نظراً الى مطابقة الأول للتالي ونظراً الى أنّه لا مناقضة ولا اختلاف في كلام الله، فيجب أن يجري على سنن واحد. ويكون التشابه في القرآن يدفع على الفحص المتأمل والنظر والاستدلال. وفعلاً فإنّ الراسخين في العلم هم أصحاب النظر والاستدلال. راجع الزرخشري، الكشف، القاهرة 1972/1392، I، ص 410 وما يليها.

30 - المرجع المذكور، ص 521.

31 - المرجع المذكور، ص 423.

أن يبرز وجود اتفاق في قول الأئمة لأنهم يأخذون عن المدد الإلهي، والقرآن والحديث يعضدان أقوالهم³². يقول القاضي النعمان: "كلام أولياء الله كالبنيان يشد بعضه بعضا ويشهد بعضه لبعض، لأنهم بنور الله يستبصرون، ومنه يقتبسون، وبحكمته ينطقون، وعن أسلافهم يأخذون"³³. وإنه من الواضح أننا بإزاء تصوّرين مختلفان اختلافا جذريا، ينطلق أحدهما من تساوي الناس من حيث اتصافهم بالعقل ويقوم الثاني على الاصطفاء وقرار التفاوت بين الناس والتمييز بين الخاصة (وهم الأئمة) والعامّة³⁴. وسيكون هذا التمييز قارّاً في الفكر الشيعي. وبينما لا يقوم التصوّر الأول بدون إيلاء العقل منزلة أساسية يبطل الثاني القول بكون العقل حجة، وذلك عندما يشير النعمان إلى جدل بين معتزلي وجبري في خصوص الهدي الإلهي³⁵ وهي مسألة تتعلق بالجبر والاختيار في أفعال العباد³⁶ ولذلك نجد فيه رفضاً صريحاً لمنهج العقلنة المفضل في علم الكلام وهو قياس الغائب على الشاهد³⁷.

ويوجد خلاف آخر بين الفكر الفاطمي والفكر المعتزلي يرتبط أيضاً بمنزلة العقل هذه ويتعلّق بمصدر القيمة في الأفعال الإنسانية. فإنه من المعروف أن الموقف الاعتزالي يذهب إلى أنّ أفعال العباد تتصف لذاتها بالقيمة، فهي إما حسنة وإما قبيحة والعقل هو الذي يكشف عن تلك القيمة والشرع يأتي مثبتاً للعقل في ذلك، أي أن الوجود ليس صرفاً بل يتلوّن بالقيمة. وهو موقف يقع على طرف نقيض من موقف الأشاعرة الذين ينظرون إلى الأفعال في وجودها المحض فيذهبون إلى أنّ الأشياء والأفعال خالية من كلّ قيمة، فهي في وجودها المحض لا تصطبغ لذاتها بأية قيمة، وأنّ الشرع هو الذي يضفي عليها الحسن والقبح بأمره ونهيه. وبالقّياس إلى هذا الخلاف

32- المرجع المذكور، ص 57، 73-75.

33- المرجع المذكور، ص 65.

34- المرجع المذكور، ص 231، 434. يصف النعمان المعتزلة بالعامّة، فأياهم يقصد بقوله: "بعض من تسمّى بالعدل من العامّة"، المرجع المذكور، ص 380. لا يسعنا هنا إلا تذكّر الغزالي في نقده للباطنية واعتمادهم التعليم بدل العقل في فضائح الباطنية. انظر كذلك عن تعارض التعليم والعقل المفاخرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي في رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، نشرة ب. كراوس، القاهرة، 1939، ص 291-316.

35- المرجع نفسه.

36- الزنجشيري، المرجع المذكور، إ، ص 67.

37- أنظر مثلاً رفض المعزّ أن يشبّه الله بخلقه أو تقاس أفعاله بأفعال عباده، المرجع نفسه، ص 380؛ وانظر مع ذلك تعريف البرهان، فهو ما أثبتته العقل الصحيح الكامل وشهد له صدّقه (المرجع المذكور، ص 145).

الجوهري نجد موقف القاضي النعمان يتطابق تماما والموقف الأشعري: فالحسن هو ما حسنه الله والقبح هو ما قبحه والعقل ليس حجة في التمييز بين الخير والشر والعدل والجور، بل لا يكون ذلك الا بالرجوع الى كتاب الله وسنة الرسول وعلم الأئمة. يقول المعز للنعمان: "نخذ هذا الأصل إليك فإنه قاطع لحجة كل من تعاطى علما دون أولياء الله ورغب بنفسه عن رد ما لا يعلمه إليهم كما أمره الله"³⁸.

والآن، إذا كنا كلنا على علم بالمنطلق السياسي لنشأة الفرق الإسلامية، وخاصة منها السنة والخوارج والشيعة والمرجئة، فإننا عندما نتحدثنا عن الفكر الفاطمي (الذي انبثق عن الدعوة الإسماعيلية بالمغرب³⁹) وموقفه من الاعتزال فإننا نتساءلنا في الواقع عن الكيفية التي تحدت بها دعوة سياسية بالقياس إلى الأصول، أصول الدين التي هي موضوع علم الكلام⁴⁰، مثلما كان من الممكن أن تتساءل عن الكيفية التي تحدت بالقياس إلى الفروع، أي إلى الفقه. ويمكن كذلك أن تتساءل عن الموقف السياسي الذي كان على متكلمي الاعتزال أن يتبنوه من هذه الأحزاب السياسية والدينية، أي من مسألة الحكم ومشروعيتها⁴¹. وفي الواقع فإن العلاقة بين التشيع

38 - المرجع المذكور، ص 424.

39 - راجع البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 1273؛ ابن حزم، المرجع المذكور، ص 23؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، II، ص 28؛ للقدسي البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن، 1902، ص 238؛ ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة ع. بدوي، بيروت 1981، ص 151-166؛

B. DODGE, "Al-Isma'iliya and the origin of the Fatimids", in *Muslim World*, 49 (1959), pp. 296-305.

وراجع كذلك عن الشيعة بالمغرب كتاب :

DASRAWI Farhat, *Le Califat fatimide au Maghreb*, Tunis, 1981. مقال
W. MADELUNG, "Some notes on non-Isma'ili Shiism in the Maghrib", in *Studia Islamica*, XLIV (1976), pp. 87-98; GOLDZIER, *Dogme...*, 208; W. IVANOV, art. *Isma'iliyya*, E.I. I, Supp.

40 - يقول الشهرستاني في تعريف أهل الأصول: "للمختلفون في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل... قال بعض المتكلمين: الأصول معرفة الباري تعالى بوحدياته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم ونبأتهم وبالجملة كل مسألة الحق فيها بين المتخاصمين فهي في الأصول"، المرجع المذكور، I، ص 51؛ وراجع... GOLDZIER, *Le dogme...*، ص 187 وما يليها.

41 - في الواقع تحدد الموقف السياسي نوعا ما منذ اصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وحكماهما في مرتكب الكبيرة وموقفهما من الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين، وهو أن أحدهما مخطيء لا بعينه، وكذلك كان الحكم من عثمان وقتليه وخاذليه (الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 61-62؛ ابن حزم، الفصل، II، ص 153)؛ قد اختلفت المعتزلة قضية الإمامة من الأصول على عكس الأشاعرة التي تلحقها بالفروع، راجع L. GARDET, *Dieu...*, p 460.

والاعتزال هي على درجة كبيرة من التداخل والتعقيد، وذلك راجع إلى تنوع المذاهب الشيعية وتنوع الاعتزال نفسه على اختلاف المراحل التاريخية. فارتباط الشيعة بالاعتزال أو انفصالها عنه يكونان حسب اتجاهها المغالي أو الإمامي أو الزيدي⁴² وكذلك حسب موقف المعتزلة من الإمامة. فإن كان جلهم قد ذهب إلى أنها موكولة إلى اختيار الأمة فلا نصّ فيها ولا توقيف فإننا نجد لدى البعض منهم كالنظام مثلاً ميلاً إلى التشيع وقولاً بأنه لا إمامة إلا بالنص وأنّ النبي نصّ على علي⁴³. وقد لعب الاعتزال دوراً أساسياً في توجيه الفكر الشيعي في تطوّره التاريخي⁴⁴، إذ يقول الشهرستاني عن الإمامية إنهم: "كانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم وتمادى الزمان اختارت كل فرقة طريقة وصارت الإمامية بعضها معتزلة إمّا وعديدة وإمّا تفضيلية، وبعضها أخبارية، إمّا مشبهة وإمّا سلفية"⁴⁵. ولعلّه يجب الاقرار بأنّ من آثار علم الكلام المعتزلي والسنيّ في المذاهب الشيعية هو إدخال تعديل على تصوّر طبيعة الإمام وطبيعة الإله، فيكون الأمر قد آل إلى التخلي عن تأليه الأئمة الذي اشتهر به بعض من وصفوا بغلاة الشيعة من ناحية

وراجع، عن مواقف المعتزلة السياسية، M.W.WATT, "The political attitudes of the

Mu'tazilah", in *J.R.A.S.*, 1963 / 1-2, pp. 38-57.

42 - L. GARDET، المرجع المذكور، ص 465-470.

43 - ولعل ذلك ما يفسّر تقدمه الشديد للصحة (كما فيهم علي) وإبطاله كون الاجماع والقياس حجة في الأحكام الشرعية، إذ أنّ الحجة في قول الإمام المعصوم (الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 72-74؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 114، 129، 133-134؛ راجع GOLDZIER، المرجع المذكور، ص 179-180، 189. ويبدو موقف النظام هنا قريب جداً من موقف هشام بن الحكم (ابن حزم، المرجع المذكور، IV، ص 101). وهذا يتطابق وقول النعمان إنّ الحجة لبعض على بعض يكون بالرجوع إلى أهل الذكر (المجالس، ص 378). أمّا هشام القوطي وأبو بكر بن كيسان الأصم فقد ذهبوا إلى أنّ "الإمامة لا تنمقد في أيام الفتنة واختلاف الناس وإنما يجوز عقدها في حالة الاتفاق والسلامة... وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة علي... إذ كانت البيعة في أيام الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة إذ بقي في كلّ طرف طائفة على خلافه" (المرجع نفسه، ص 92-93؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 150). راجع الشهرستاني (المرجع المذكور، ص 57) في خصوص اختلاف المعتزلة في الإمامة.

44 - L. GARDET، المرجع المذكور، ص 459.

45 - الملل، I، ص 224، وكذلك ص 195-196؛ راجع GOLDZIER، المرجع المذكور، ص 187-189؛

و W. MADEJUNG, "Imamism and Mu'tazilite theology", in *Le Shi'isme imamate*, Paris, 1970. ص 13-30.

وعن تشبيه الإله من ناحية أخرى⁴⁶. ولتوضيح ذلك نترك جانباً تأليه الإمام الذي ذهب إليه فرق كثيرة من الشيعة (كالسبئية مثلاً) ونكتفي بالإشارة إلى شخصية مرموقة تعتبر من رواد علماء الكلام الشيعي وهو هشام بن الحكم، وأقل ما يقال فيه إن نسقه الكلامي ورد على غاية من الاحكام والتماسك⁴⁷. اشتهر بقوله بالتشبيه وناظر أبا الهذيل فيه وفي الصفات وأحرجه في خصوص قوله إن الله عالم يعلم هو هو⁴⁸. وليس من المستبعد أن يكون هشام قد غذى احتجاج السلف ثم الأشاعرة على الاعتزال. ويبدو أن هذا التفاعل بين الفكر الاعتزالي وبين الشيعة هو الذي طور بعض اتجاهاتها نحو القول بالتنزيه بالمعنى السني أو المعنى الاعتزالي. يقول الشهرستاني: "وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة وإنما عادت إلى بعض أهل السنة بعد ذلك ويمكن الاعتزال فيهم لما رأوا ذلك أقرب إلى المعقول وأبعد من التشبيه والحلول"⁴⁹. ويمكن القول عموماً إنه بينما اشتدت الخصومة بين الاعتزال وغلاة الشيعة آل الأمر بالإمامية إلى تبني المذهب الاعتزالي⁵⁰، إلا أن الزيدية بصفة خاصة هي التي كانت قريبة جداً من الاعتزال. وقد اعتبرت الزيدية دوماً ذات توجه معتدل، فقد أقرت السليمانية (أو الجريرية) والبرقية منها (إلا الجارودية) بإمامة الشيخين وقالت إن الإمامة لا تكون بالنص بل باختيار أهل العقد والحل، وعلى حدّ تعبير ابن خلدون⁵¹. فكان موقفها من الإمامة قريباً جداً من الذي ساد في الاعتزال. وزيادة على ذلك

46 - الملل، I، ص 118؛ ابن حزم، المرجع المذكور، IV، ص 186؛ راجع GOLDZIER، المرجع المذكور، ص 173 وما يليها وص 181-182.

47 - يقول عنه الشهرستاني: "وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الأصول لا يجوز أن يغفل عن الزاماته على المعتزلة فإن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه" (المرجع المذكور، I، ص 22-23). راجع، عن تشبيه هشام، البغدادي، المرجع المذكور، ص 48-51، 215 وما يليها.

48 - أنظر الزم هشام بن الحكم على أبي الهذيل (الشهرستاني، المرجع المذكور، II، ص 23).

49 - المرجع المذكور، II، ص 10-11؛ راجع GOLDZIER، المرجع المذكور، ص 188.

50 - في خصوص العلاقات بين الإمامية (بشخصياتها البارزة: ابن بابويه والشيخ المفيد والمرضى) والمعتزلة (بغداد والبصرة) وتطور هذه العلاقة راجع MADELUNG المقال المذكور؛ ثم اعتبار علي بن أبي طالب مؤسساً للشيعة وللمذهب الاعتزالي في الوقت نفسه (راجع GOLDZIER، المرجع نفسه)؛ وراجع كذلك L. GARDET، المرجع المذكور، ص 466.

51 - المقدمة، ص 354؛ ابن حزم، المرجع المذكور، IV، ص 92 وما يليها؛ GOLDZIER، المرجع المذكور، ص 198. وراجع عن الزيدية وموقفها من الإمامة، I. GOLDZIER، المرجع المذكور، ص 200 و L. GARDET، المرجع المذكور، ص 466.

تشير كتب الفرق إلى أن رئيسها زيدا بن علي تتلمذ في الأصول على واصل بن عطاء وأخذ عنه مذاهب الاعتزال⁵².

إن ما بحثت عنه الشيعة في الكلام هو التجهيز النظري (أي فيما يخص الله والإنسان والعالم والمعرفة والعمل) لنظرية الإمامة ومشروعية الحكم، مثلما كانت علاقتها بالفلسفة (الأفلاطونية المحدثة منها على وجه الخصوص)⁵³. وعلى قدر ما لاحظنا وجود تداخل بين الفكر الزيدي والاعتزال لمسنا وجود تنافر بين الفكر الإسماعيلي الفاطمي والاعتزال⁵⁴. وذلك راجع إلى الخلفية المذهبية الفاطمية واختيار المعتزلة السياسي. ولكن لا يعني ذلك انعدام البعد النظري الكلامي والفلسفي من فكر القاضي النعمان، بل هو يضمن جوانب من ذلك ولكن العمل النظري يبقى

52 - ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 350. هذا بالرغم من "اعتقاد واصل بأن جدّه (أي جدّ زيد بن علي) علي بن أبي طالب في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأصحاب الشام ما كان على يقين من الصواب وأنّ أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه. فاقبض منه الاعتزال وصار أصحابه كلّهم معتزلة" (الشهرستاني، المرجع المذكور، I، ص 207-208؛ البندادي، المرجع المذكور، ص 100)، فيكون زيد بن علي "يقبض العلم بمن يجوز الخطأ على جدّه في قتال الناكثين والفاستين ومن يتكلم في القدر على غير ما ذهب إليه أهل البيت ومن حيث أنّه كان يشترط الخروج شرطا في كون الإمام إماما" (الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 209-210). وقد كان سليمان بن جرير وأصحابه من الزيدية كذلك فقد "ذهب إلى أنّ الإمامة شوري فيما بين الخلق... وأنها تصحّ في المفضل مع وجود الأفضل وأثبت إمامة أبي بكر وعمر حقا باختيار الأمة حقا اجتهدا" (المرجع المذكور، ص 214). وتابعه في ذلك جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب من المعتزلة وكثير النوى من أصحاب الحديث، ذلك أنّ الإمامة في نظرهم "من مصالح الدين ليس يحتاج إليها لمعرفة الله تعالى وتوحيده فإن ذلك حاصل بالعقل لكنها يحتاج إليها لإقامة الحدود والقضاء بين المتحاكمين... وحتى يكون للمسلمين جماعة ولا يكون الأمر فوضى بين العامة" (المرجع المذكور، ص 218). في الختام يقول الشهرستاني عن الصالحية والبرية إنهم "في الأصول يرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت" (المرجع نفسه). راجع الملاحظة 2. ومن ناحية أخرى فإن الاعتقاد في الإمام ومكانته يمكن أن تجد مكانها والقول بالمعتزلة باللطف الإلهي (GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 189) وكثيرا ما تجد المعتزلة في تأصيلهم لمذهبهم وتبريره يرجعون أصله إلى علي بن أبي طالب ويقال أحيانا إن أصلا كان تتلمذ على أبي هاشم بن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب (راجع MADELUNG، المرجع المذكور، ص 28-29).

53 - مثلا حميد الدين الكرمانى، كتاب الرياض (بيروت، 1960) وراحة العقل (بيروت، 1967). راجع حول نظرية الإمامة في الفتنوية الإسماعيلية L. GARDET، المرجع المذكور، ص 470-472، و A.S. TRITTON, Theology and Philosophy of the Isma'iliya, JRAS, 1958, 3-4, pp. 178-188.

54 - يقول البندادي: "ولهذا قالوا في وصاياهم للدعاة إلى بدعتهم لا تتكلموا في بيت فيه سراج يعنون بالسراج من يعرف علم الكلام ووجوه النظر والمقاييس"، المرجع المذكور، ص 282-283.

محدودا، ثم إنه كان فقيها بالدرجة الأولى، بل يعتبر مؤسس الفقه الفاطمي. ولعلّ ما كان يهمّ الدولة الفاطميّة بالمقام الأوّل هو الأغراض السياسيّة العملية نظرا إلى وضعيّتها بالمغرب التي تدفع إلى الالتحام حول الإمام أكثر من التأمّل النظري. ولعلّ ذلك لازم لكلّ دعوة، في بدايتها على الأقلّ. وفعلا نجد لذلك مثالين متوازيين في التحرّز من التعمّق النظري. الأوّل هو نقد المعز للدعاة الذين خلطوا الفلسفة بالدين⁵⁵، والثاني إشارة الشهرستاني إلى التحوّل في تاريخ الباطنية: فبينما خلط قداماؤها "كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج"⁵⁶ تنكبّ محدثوهم، أصحاب الدعوة الجديدة، "هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصّبّاح (الذي صعد إلى قلعة ألموت سنة 483 هـ) دعوته وقصر عن الإلزامات كلمته"⁵⁷.

55 - المجالس، ص 408. وانظر كذلك (ص 143-144) اعتراضه على تعريف الفلاسفة للبرهان.
56 - الملل والنحل، II، ص 29 (ولذلك قيل فيهم ما يقال في الفلاسفة أو المعتزلة من كونهم نفاة للصفات ومعطّلة الذات عن الصفات، المرجع المذكور، ص 30).
57 - المرجع المذكور، ص 32.

الباب الثاني

ما بين الكلام والفلسفة

"وسمعت أن يحيى بن عدي حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم هناء واجتمع في المجلس جماعة من أهل الكلام فقال لهم الوزير تكلموا مع الشيخ يحيى فإنه رأس متكلمي الفرقة الفلسفية فاستعفاه يحيى فسأله عن السبب فقال يحيى هم لا يفهمون قواعد عبارتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم وأخاف أن يجري لي معهم ما جرى للجبائي في كتاب التصريح فإنه نقض كلام أرسطوطاليس وردة عليه بمقدار ما تخيل له من فهمه ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية ففسد الرد عليه وهو يظن أنه أتى بشيء ولو علمها لم يتعرض لذلك الرد فأعفاه لما سمع كلامه واعتقد فيه الانصاف" (*)

(*) ... القفطي، تاريخ الحكماء، نشرة يوليس لييرت، 1903، ص 40.

من مآخذ المتكلمين على الفلاسفة

تقترح في هذا الفصل أن نتحدث في اتجاه من اتجاهات البحث في علم الكلام التي أشرنا إليها في المقدمة، ويتركز حول تبيين الصورة التي ارتسمت عند كلٍّ من المتكلم والفيلسوف عن الآخر والكيفية التي وقع بها الإدراك والحكم على كلِّ نظرية أو فكرة تنتمي إلى الشق الآخر. ولا يجب أن نتوهم أن الطرف الواحد كان على جهل بنظريات الطرف المقابل فقد اعتاد كل واحد منهما الردّ على الآخر وكان خبيراً بنظرياته. ولعلّ الاهتمام بذلك يمكننا من أن نصف موقفاً نظرياً ما سواء كان كلامياً أو فلسفياً وصفاً أكثر دقة وتبيين الخلفيات التي يقوم عليها والتي تكاد تكون مسلمات، والإلزامات عليه، أي صعوباته النظرية أو الشكوك اللازمة له. ولم يتعدم البحث في هذا الاتجاه لكنّه تركّز أساساً وإلى حدّ الآن على نقد الفلاسفة - وخاصة منهم ابن رشد - للمتكلمين في تفسير ما بعد الطبيعة وتهافت التهافت ومناهج الأدلة في عقائد الملّة¹، مع أنّه توجد مناقشات توجّه بها غيره من الفلاسفة مثل الكندي الذي ألف كتاب الاستطاعة وزمان كونها وكتاب في بطلان قول من زعم أن جزءاً لا يتجزأ²، وأبي بكر الرازي الذي ألف كتاب الرد على الناشئ في نقضه الطب وكتاب مناقضة الجاحظ في كتابه في فضل علم الكلام وكتاب الانتقاد والتحرير على المعتزلة وكتاب الرد على المسمعي المتكلم في ردّة على أصحاب الهيولي³، والقارابي الذي ألف كتاب الرد على الراوندي⁴ زيادة على ما ورد عن المتكلمين في كتبه الأخرى التي وصلت إلينا (كتاب الحروف واحصاء العلوم وغيرها)، ويحيى بن عدي الذي كان على دراية بكتب المتكلمين وكان ينسخ منها

J.W. SWETMAN, *Islam and christian theology*, part II, volume II, London, 1967, - 1 pp. 73-210

2 - القفطي، المرجع المذكور، ص 373؛ ابن نديم، الفهرست، طبعة فلوجل، لايزج، ص 259.
3 - وله كذلك كتاب في الاشفاق على أهل الحصول من المتكلمين والمنطقيين (القفطي، المرجع المذكور، ص 273-276؛ ابن النديم، المرجع المذكور، ص 299-301).
4 - القفطي، المرجع المذكور، ص 279.

الكثير وألف مقالة في تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وكتاب نقض حجج القائلين بأن الأفعال خلق الله واكتساب اللعب وكتاب الشبهة في ابطال الممكن وجواب الدارمي وأبي الحسن المتكلم عن المسألة في ابطال الممكن⁵، وإخوان الصفاء وابن سينا وابن ميمون⁶، وهي كلها مناقشات وانتقادات لنظريات كلامية دقيقة، إلا أن جل هذه الكتب مفقود أو في حكم المفقود. ولاتزال انتقادات ابن سينا للمتكلمين مثلاً تترقب الدرس⁷. وهي تؤكد عموماً على قصور المناهج الكلامية (وخاصة منها قياس الغائب على الشاهد) عن مستوى القياس البرهاني وطابعها الجدلي، وقصور النظريات الكلامية الإلهية منها والطبيعية فتلتزمها شكوك "ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه"⁸، حتى قال ابن ميمون: "الأمر كما يقوله ثامسطيوس، قال ليس الوجود تابعاً للآراء الصحيحة بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود. فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين... وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقاً واحداً بالنوع، وإن اختلفت أصنافه. وذلك أن قاعدة الكل إن لا اعتبار بما عليه الوجود لأنها عادة يجوز في العقل خلافها، وهم أيضاً في مواضع كثيرة يتبعون الخيال ويسمونهم عقلاً"⁹، وهو يتبع في ذلك مآخذ الفارابي على المتكلمين وتعريفهم العقل بأنه "بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر"¹⁰، ويتطلب كل ذلك قراءة النصوص الفلسفية قراءة جديدة بهذا الاهتمام وحده. وهذا ينطبق حتى على ابن حزم والغزالي في تقديمهما لمناهج المتكلمين ونظرياتهم.

لكن الدراسات تنقص أكثر في خصوص الموقف المقابل، أي موقف المتكلمين من النظريات الفلسفية وكيف فهموها وقیموها، وإن ظهرت بعض العناوين في هذا المجال¹¹، ويبدو أن المتكلمين كثيراً ما ألّفوا للردّ على النظريات الفلسفية، مثلما يروي

- 5 - المرجع المذكور، ص 361-363؛ ابن التديم، المرجع المذكور، ص 264.
- 6 - دلالة الحائرين، نشرة حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص 180-228.
- 7 - مثل نقده لنظريات المتكلمين الطبيعية في السماع الطبيعي، ونقده لتصورهم للممكن في الإشارات والتبیهات، نشرة فورجي، ليدن، 1892، جزء 1، ص 151.
- 8 - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، منشور ضمن فلسفة ابن رشد، القاهرة، 1895/1313، ص 48 وما بعدها.
- 9 - المرجع المذكور، ص 182.
- 10 - رسالة في العقل، نشرة موريين بويج، بيروت 1983، ص 8؛ ابن ميمون، المرجع المذكور، ص 208.
- 11 - انظر مثلاً Marie BERNAND, "La critique de la notion de nature par le Kalām", in *Studia Islamica*, tome 51 (1980), pp. 59-105.

ابن المرتضى في النية والأمل من معرفة النظام بأرسطو ونقض أقواله وإن لم تخل هذه الرواية من مبالغة¹². وقد حفظت لنا الكتب بعض العناوين لتكلمين ألفوا في الرد على الفلاسفة، مثل هشام بن الحكم (مؤسس الكلام الشيعي) الذي يذكر له كتاب على أرسطاليس في التوحيد¹³، وأبي عبد الله الحسين بن علي البصري الذي ذكر له كتاب نقض كتاب الرازي في أنه لا يجوز أن يفعل الله تعالى بعد أن كان غير فاعل ونقض الرازي لكلام البلخي على الرازي¹⁴، وأبي هاشم الجبائي الذي ألف كتاب النقض على أرسطاليس في الكون والفساد¹⁵ وألف كتاب التصحيح الذي يقول عنه القفطي إنه: "بطل فيه قواعد أرسطاليس وواخذه بالفاظ زعزع بها قواعده التي أسسها وبني الكتاب [= السماء والعالم] عليها"¹⁶، وأخيراً أبي بكر الباقلائي الذي ألف كتاب الدقائق الذي يقول عنه ابن تيمية أنه "ردّ فيه على الفلاسفة كثيراً من مذهبهم الفاسدة في الأفلاك والنجوم، والعقول والنفوس وواجب الوجود وغير ذلك. وتكلم على منطقهم وتقسيمهم الموجودات، كتقسيمهم الموجود إلى الجوهر والعرض ثم تقسيم الأعراض إلى المقولات التسعة، وذكر تقسيم متكلمة المسلمين الذي فيه من التمييز والجمع والفرق ما ليس في كلام أولئك"¹⁷. وربما وجب اعتبار نقد الغزالي (في تهافت الفلاسفة مثلاً) والشهرستاني (في نهاية الأقدام ومصارعة الفلاسفة) وابن تيمية (في الرد على المنطقيين ورغم عدائهم للمتكلمين) وغيرهم (كالآمدي والإيجي) تنويحاً لهذا الاتجاه الناقد للفلسفة، فلم يكن ليتمّ لولا ما قام به متكلمون سابقون. ويتضح لنا أنه لا يكفي بالاعتماد على التمييز التقليدي الذي يثبت ابن خلدون في الفصل الخاص بعلم الكلام من المقدمة¹⁸ بين موقف الفيلسوف وموقف

12 - باب ذكر المعزلة من كتاب النية والأمل، نشرة توما أرندل، حيدر آباد / لايبزج، 1902/1316، ص 29.

13 - ابن التديم، المرجع المذكور، ص 176.

14 - المرجع نفسه، ص 175.

15 - المرجع نفسه، ص 174.

16 - المرجع نفسه، ص 40.

17 - ابن تيمية، الفتاوى، الرباط، بدون تاريخ، IX، ص 63. ونقد أن الجويني خصص جزءاً كبيراً من كتاب النفس لنقد التصورات الفلسفية في ما يخص طبيعة النفس على الأقل، هذا الكتاب الذي لم يبلغنا منه إلى حد الآن إلا عنوانه (الجويني، العقيدة النظامية، نشرة محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1367/1948، ص 59).

18 - يقول ابن خلدون: "وعلم أنّ للتكلمين لما كانوا يستدلّون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً، فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات هو بعض هذه الكائنات إلا أنّ نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو

المتكلم، أن نقدح في الطابع النظري والفلسفي والقيمة المنطقية لموقف كلامي ما بدعوى أن المتكلم ملتزم أكثر من الفيلسوف بالعقيدة الدينية. ذلك أن هذا البعد العقدي والجدالي حتى وإن كانت أهميته لا تخفى على أحد لم يمنع المناقشة من أن تقع على مستوى يتناول المحتوى المعرفي بصرامة منطقية، هذا الموقف الذي يتحدد نظريا فلا تحدده حتما التبعات العقدية لموقف ما. إن المعقولة، أو ما يعتبر معقولة، تبقى هي المعيار في قبول رأي أو رده، فكم من مرة تبادل المتكلمون التكفير حتى داخل المدرسة نفسها، نظرا للتبعات العقدية لموقف تحدد نظريا.

ولا يسعنا هنا إلا أن نشير الى بعض المسائل التي وجه فيها المتكلمون مأخذهم على نظريات فلسفية، هذا إذا ما تركنا جانبا موضوع الصراع التقليدي وهو قدم العالم وحدوثه والذي توجهت فيه الردود على برقلس بصفة خاصة منذ يحيى النحوي.

في علم النفس مثلا: نعرف أن فلاسفة الاسلام أخذوا أساسا بعلم النفس الأرسطي حسب ما ورد في كتبه النفسانية ولدى شراحه. وترددوا أحيانا بين تصوّر أفلاطوني محدث (وهو كون النفس جوهرًا روحانيا مفارقًا للجسم) وبين تصوّر أرسطو للنفس (كونها صورة أو كمالاتًا مباحثًا للجسم)¹⁹. وأخذوا عن أرسطو خاصة تقسيمه للمكات النفس وقواها حسب وظائفها المختلفة. فمثل ذلك الجهاز النظري لتفسير مظاهر الحياة السيكلولوجية المختلفة كالخلم والرؤيا والنوم والادراك والتعقل والأمراض النفسية وخاصة ظاهرة النبوة التي فرضتها عليهم بيئتهم الاسلامية. ولقد أصبح ابن سينا رمزا لعلم النفس الفلسفي هذا، يكفي لذلك الرجوع الى تأليفه التي تعددت فيه. ونجد موقف المتكلمين من علم النفس هذا لا يخلو من طرافة. فقد اتجهوا اتجاهها مغايرا هو أقرب الى التصوّر الرواقي وغيره منه الى التصوّر الأرسطي — الأفلاطوني المحدث الذي غلب على الفلاسفة. فكثيرا ما رفضوا القول بأن النفس صورة الجسم أو جوهر روحاني مجرد، بل اثبتوا عرضيتها أو طبيعتها الجسمانية، مهما

ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدلّ على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث انه يدلّ على الموجد"، المقدمة، بيروت، 1976، ص 836.

19 - هذا ينطبق على ابن سينا بصفة خاصة، أنظر مقالة النفس في كتاب الشفاء، باريس، 1982، ص 110؛ النجاة، القاهرة، 1357/1983، ص 158؛ أحوال النفس، القاهرة، 1370/1952، ص 156.

كانت الشخصيات الكلامية، كالنظام والجويي والإيجي والرازي وابن حزم وابن تيمية وابن قيم الجوزية، باستثناء البعض مثل معمر بن عباد السلمي ثم الغزالي. وهذا الخلاف يرجع لا محالة الى اختلاف في التصورات الأنثروبولوجية لها انعكاسها على طبيعة الإنسان واثبات النفس او نفيها وطبيعتها وتميزها أو عدم تمييزها عن الروح، وتبعاً لذلك تحدّد علاقتها بالبدن وكيفية وجودها فيه. وقد رفض المتكلمون بحجج لا تخلو من وجهة تقسيم النفس إلى ملكات او قوى تأخذ كلّ ملكة الملكة السابقة مادة لعملها، وأكّوا في أكثر الحالات على حقيقة واحدة تنصف بالعلم والارادة والقدرة إلخ، وذلك تأكيداً منهم على وحدة النفس الإنسانية²⁰. ومهما كانت اتجاهات المتكلمين الأنثروبولوجية (أي تصوراتهم للحقيقة الإنسانية) فقد رفضوا دوماً تعريف الفلاسفة الانسان بكونه حيواناً ناطقاً، ولذلك تقول المعتزلة للأشاعرة في قولها بالكلام النفسي الى جانب الكلام اللفظي: "وأنتم يا معشر الأشاعرة انتهجتم مناهج الفلاسفة حيث حددتم الكلام بالنطق النفسي كما حلوا الانسان بقولهم الحيوان الناطق وجعلوا النطق أخص وصف الانسان تميز به عن سائر الحيوانات وجعلوه الفصل الذاتي ويلزمكم على مساق ذلك أن تكون النفس الناطقة هي الإنسان من حيث الحقيقة والبدن يكون آلة وقالباً لها ثم يلزم منه أن يكون الخطاب والتكليف على النفس والروح دون البدن والجسد وأن يكون المعاد للأرواح والنفس والشواب والعقاب لها وعليها وذلك طي لمسالك الشريعة وغي في مهالك الطبيعة"²¹.

أمّا المجال الثاني فهو مجال يتعلّق بطبيعة المعرفة فقد فيه المتكلمون التصور الفلسفي لآلية المعرفة العلمية، ذلك أنّ الفلاسفة ذهبوا الى القول بوجود أمور كلية ثمّ حكموا عليها بأحكام الموجودات وجعلوها أصلاً وميزاناً للموجودات والموضوع الأمثل للمعرفة العلمية، وبذلك أصبح العلم في نظر الفلاسفة حصول صورة مساوية لماهية المعلوم الكلّي في نفس العالم، فكان التجريد هو العملية الأساسية في العلم²². ويوجد تلازم حتماً بين التصوّرين الفلسفيين الإيستمولوجي والنفساني. فإن كانت النفس ذات طبيعة مجردة، فإنّ المعرفة العلمية تتمثل في تجريد متواصل إلى أن ندرّك مستوى التجرد، وذلك واضح تماماً لدى الفارابي أو ابن سينا مثلاً. وقد استعمل

20 - فخر الدين الرازي، كتاب النفس والروح، إسلام آباد، 1968/1388، ص 28-29 و 77-78؛ الإيجي، المواقف، القسطنطينية، 1286، ص 435-436.

21 - نهاية الأقدام في علم الكلام، نشرة الفراد جيوم، أكسفورد 1934، ص 325.

22 - ابن سينا، النجاة، ص 168-174؛ مقالة النفس من كتاب الشفاء، ص 60.

الفلاسفة آلية المعرفة هذه كأحد البراهين الأساسية على تجرّد النفس. ذلك أنّ حصول معقولات لا تقبل القسمة لا يتمّ إلّا في محلّ يكون بسيطاً بدوره غير قابل للقسمة، إذا لم يقع تصوّر النفس على أنّه جزء لا يتجزّأ (حسب ما ذهب إليه بعض المتكلمين) فلن يصحّ عدم قابلية المحلّ للانقسام إلّا إذا توفرت فيه طبيعة مجردة²³. وسيبطل المتكلمون ذلك ولن تكون المعرفة لديهم تحول العقل والمعقولات من القوة الى الفعل بالتدرّج من المحسوس الى التخيل فالى المعقول، بل ستتحو نحو طبيعة جزئية يكون موضوعها أعياناً جزئية ويكون العلم عرضاً او معنى يكون الإنسان. عوجبه علماء، او إضافة او تعلقاً بين الذات العالمة وموضوع العلم²⁴. وهذا صالح خاصة بالكلام المتقدم الذي لم يتبنّ بعد النظريات والمناهج الفلسفية، اي عموماً قبل الغزالي.

ونلاحظ هنا أنّه أمكن للمتكلّمين في هذه الحالة أن يبرزوا خلفية فلسفية وهي تلازم التصرّور الأنثروبولوجي والتصرّور المعرفي لدى الفلاسفة وكذلك تصوّره لنموذج العلم تصوّراً حسيّاً رغم اعتماده التجريد كعملية أساسية، وذلك أنّه غلب نموذج انطباع الموضوع في الذات. وإذا بطل هذا الأساس المعرفي يظل كثير من لوازمه كالقول بتجرّد النفس والمآل والسعادة الروحانيين. وفي الواقع يجب القول بوجود اجمال في فهم المتكلمين لهذه التصرّورات الفلسفية، لأنّ هذا الفهم كان أقرب ما يكون من الفلسفة المتأثرة بالأفلاطونية الحديثة مثل فلسفة الفارابي وابن سينا الذي اعتبر ممثلاً للفلاسفة عند عرض مذاهبهم او الرد عليها.

وسواء قال المتكلمون إن النفس عرض او انها جسم فهي ليست جوهرًا مجرداً ولا صورة لجسم. ولعلّه يجب أن نرى في رفض أغلب المتكلمين تصور النفس الذي ساد لدى فلاسفة الاسلام حالة خاصة لقاعدة كلامية عامّة وهي الميل الى نفسي وجود المجرّدات كالنفوس والعقول والكياليات المفارقة والعدد والزمان²⁵. وعلى كل حال هكذا فهمها مؤرّخوهم كالأبجي مثلاً. ففي خصوص العدد الذي عرف عادة بأنّه الكمّ المنفصل مثلاً يعترف له ابن سينا بوجوده في الأشياء ووجوده في النفس متبعاً

23 - ابن سينا، النجاة، ص 174؛ مقالة النفس من كتاب الشفاء، ص 206؛ أحوال النفس، ص 70؛ رسالة في السعادة، حيدر اباد، 1353، ص 6-7؛ فخر الدين الرازي، المحصل، القاهرة، 1323، ص 164-168.

24 - ابن قيم الجوزية، كتاب الروح، القاهرة، 1966/1386، ص 203.

25 - الأبجي، المرجع المذكور، ص 77-78؛ التهاني، كشف، كلكتة، 1862، ص 1301-1302.

في ذلك مناقشة سبق لأرسطو إثارتها²⁶. وسينكر المتكلمون وجود هذا العدد وحجتهم في ذلك كونه مركبا من وحدات والوحدة ليست أمراً وجوديا وهي جزء يتكون منه العدد، وإذا انعدم الجزء انعدم الكل الذي هو العدد²⁷.

وقد قدح المتكلمون كذلك في وجود المقدار المتصل وذلك استنادا الى تصوّره الفيزيائي الغالب وقولهم بالخلاء (اللازم لتفسير حركة الأجسام المولفة من أجزاء لا تتجزأ) وبالجوهر الفرد الذي يقوم على تناهي القسمة وبنية الوجود المنفصلة بالأساس. فإذا كان الجسم يتألف من أجزاء لا تتجزأ فلن يكون في الجسم اتصال²⁸. وهذا كما نرى لا يخلو من تناقض تمس بالهندسة وعلم الخيل²⁹ ويعارض فيزياء أرسطو وفلاسفة العرب في موضوعات الفيزياء الأساسية مثل الجسم والحركة والمكان والمسافة والسرعة والزمان وطبيعتها المتصلة وإبطال القول بالخلاء.

وإذا كان الجسم يعتبر كمّا متصلا قارّاً فإنّ الزمان هو كمّ متصل غير قارّ في نظر الفلاسفة. وهو كذلك سيبطل المتكلمون وجوده ولن يبقوا الا على الوقت بمعنى الآن بينيته المنفصلة تماما مثل بنية الجسم، او بمعنى اضافة حدث متوهم الى حادث آخر في عملية توقيت إنسانية مجردة تبعد عن أن تجعل منه إطارا لما يحدث³⁰. ولا يتسع المجال هنا لمناقشة شكوك المتكلمين على وجود الزمان وحلّها قديمة سبق لأرسطو الإجابة عنها في كتاب الطبيعة³¹. ويتضح أن المتكلمين رجعوا إلى تلك الشكوك وتبنوها وأضافوا شكوكا أخرى مثلما يتضح ذلك من ردود ابن سينا في طبيعيات الشفاء³² على الشكوك السابقة واللاحقة. ويكون المتكلمون رفضوا بذلك أن يثبت للزمان لدى الفلاسفة - باستثناء الكندي - وجود مستقلّ وأزلي سواء كان ذلك في تصوّره الفيزيائي الأرسطي (ابن سينا) أو الميتافيزيقي الأفلاطوني (أبو بكر بن زكريا الرازي).

26 - أرسطو، الطبيعة، IV، 11، 219أ 25-29؛ ابن سينا، الشفاء الطبيعيات 1 - السماع الطبيعى،

تحقيق سعيد زايد، القاهرة، 1983، ص 165.

27 - الإيجي، المرجع المذكور، ص 207-208.

28 - المرجع نفسه، ص 209.

29 - ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 150؛ ابن ميمون، المرجع المذكور، ص 199.

30 - الإيجي، المرجع المذكور، ص 201؛ راجع نقد عبد الجبار الرازي في موضوع الوقت في شروح

الأصول الخمسة، نشرة عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965/1384، ص 781.

31 - أرسطو، المرجع المذكور، IV، 10، 217 ب 29-218أ 30.

32 - ابن سينا، السماع الطبيعى، ص 148 وما يليها.

إنَّ ما كان يمثل الأساس في رفض المتكلمين المجردات هو توجههم النظري الذي تغلب عليه النزعة المجسمة القائمة في أغلب الأحيان على القول بالجواهر الفرد وبحلول الأعراض فيه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هو حكم هذه المجردات الأنطولوجي الذي لا يتفق والتوجه النظري الذي ساد في علم الكلام قبل حصول التأليف بينه وبين الفلسفة. وإذا ما تركنا جانباً الحكم الأنطولوجي للثبوت في نظرية شيئية المعلوم وفي نظرية الأحوال والقيمة الأخلاقية المطلقة في الاعتزال المستقلة عن التشريع الإلهي (أي التحسين والتقبيح العقليين قبل ورود الشرع) يمكن القول إنَّه في تصور كلامي لا يعتمد وحدة الوجود بل ثنائية أساسية في الوجود يتقاسم فيها الخالق والمخلوق جزئي الوجود يميل المتكلم في أغلب الأحيان إلى تمييز دائرتين في الوجود: دائرة الخالق ودائرة المخلوق، وضرورة التنزيه تدفعه إلى الحرص على تمييزهما تمييزاً دقيقاً. وباستثناء الاتجاه المجسم والمشبه (الذي لم ينعدم في علم الكلام هشام بن الحكم مثلاً) تمثل الدائرة الأولى مجال التنزيه والدائرة الثانية مجال التحسيم. وإذا كان من الواجب الاعتراف من حيث التفسير التاريخي بتأثير واضح للرواقية في هذا التصور المجسم للواقع (أي الوجود المخلوق) فإنَّ حرص المتكلمين الدائم على تجسيم مجال يقابله تنزيه مجال آخر يستند عندهم إلى صياغة نظرية لمبدأ التوحيد يمثل فيها التنزيه الجانب الأساسي.

وعلى افتراض أنَّ البنيان النظري لم يكن ليقصي وجود المجردات فإن علم الكلام لم يكن يخلو حينئذ من صعوبة في تحديد المرتبة الوجودية التي ينبغي حينئذ منحها لها. فقد تكون لها رتبة تخرج من دائرة العالم (الذي يعرفه المتكلمون تعريفاً سلبياً انطلاقاً من الحقيقة الإلاهية: فهو كل ما سوى الله)، أي من دائرة المخلوق في نهاية الأمر. وبما أنه يصعب أن توجد منطقة وسطى فإن المجردات ستقرب حينئذ من الدائرة الثانية وهي دائرة الخالق، خاصة وأنها ليست ذات طبيعة جسمانية ومتحركة، وكأنها تنافس الإله حينئذ في وجوده المنزه ولعلَّ ذلك يمثل إشراكاً في الألوهية³³.

وبذلك يبرز لنا علم الكلام خلفية أخرى هي التلازم في القول الفلسفي وفي أكثر الحالات بين التجرد والمخلود الذي من شأنه أن ينافي المخلوقية. وهذا أمر يريد المتكلم أن يخص به الإله (باستثناء الاتجاهين المجسم والمشبه اللذين سبقت الإشارة إليهما). وبذلك يبرز التنافي بين التوجه الكلامي والقول بالمجردات، مثلما يتنافى

الموقف الكلامي والقول بالانهاية مهما كان مجال القول بها (دون أن يهتم بالتمييز الفلسفي بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل). فكلّ لا نهاية أيّا كان شكلها (عدد، قدم العالم، قدم الزمان، إلخ) تتّملّ تحدّياً للحقيقة الإلهية التي يريد المتكلّم أن تكون إحاطية، أي تحيط بكلّ معلوم وكلّ موجود. وإن كنّا نجد ضرباً من قبول القول بالانتهائي في علم الكلام مثلما هو الشأن بالنسبة إلى معاني معمر بن عباد السلمي (كلّ تعليل للواقع المادي أو الماورائي يستند إلى سلسلة من المعاني لا تنفد عند غاية)، فإنّ الفعل الإلهي وهو خلق العالم يكون في منطلق ذلك القول.

ويبرز موقف المتكلّمين هذا أيضاً إزاء مفهوم الطبيعة ووظيفتها لدى الفلاسفة³⁴. فقد أنكر المتكلّمون أن يكون لهذا المفهوم حقيقة وأبطلوا بالتالي أن تكون له وظيفة³⁵. ويتمثل نقدهم أساساً في أنّ ما يعبر عنه الفلاسفة بالطبيعة لا وجود له ولا معقولة ولا تسمح التجربة ولا الدليل بآثبات وجوده، فضلاً عن أن يعزى إليه ما يطرأ من ظواهر طبيعيّة، كالحركة وغيرها. ولعلّ هذا التعارض كان بسبب تعارض نظري آخر، وهو وظيفة الأعراض في التصورات الغالبة على علم الكلام (أي عند مثبتي الأعراض دون نفاتها) وهو وظيفة يستند إليها تعليل التنوّع والتغيّر في العالم المادي المخلوق ويطلّ القول الفلسفي بالصورة الطبيعية التي بها يقوم النوع (كالإنسانية مثلاً) ويتميز عن نوع آخر. وإذا أمكن أن نلحق الطبيعة بحكم المجردات في نظر المتكلّم برز هنا مرّة أخرى حرصه على إبطال المجردات وعدم الاعتراف إلّا بما هو موضوع تجربة وما له وجود فعليّ أو ما يتميّز بمعقولة (أي في مستوى ادراك العقل له) تصحّح وجوده، وهنا لا يزدّد المتكلم بوصف الفيلسوف باللامعقولة³⁶، وهو ما لا تتوقّعه عادة من الفيلسوف، فالآية قد انعكست.

ولكن إذا أردنا أن نواصل في هذا الاتجاه فانه ينبغي حيثنّ أن نتعرّف بأقصى ما تمكّنتا النصوص المتوفرة حالياً من التدقيق على التقليد الذي عرف لدى المتكلّمين أنفسهم بأصحاب الطبائع، وهم الذين قالوا عموماً بفعالية الطبع وتعليل ما يعرف

34- أرسطو، المرجع المذكور، II، 1، 192 ب 8-193 أ 8؛ ابن سينا، السماع الطبيعي، ص 29 وما يليها؛ ابن رشد، تهافت التهافت، نشرة مورييس بويج، بيروت 1987، ص 450-451 و473؛ مناهج الأدلة، ص 105.

35- أنظر مثلاً الباقلائي، التمهيد، القاهرة، 1366/1947، ص 52-61؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 120.

36- يقول القاضي عبد الجبار: "القول بالنفس والعقل والعلّة إشارة إلى ما لا يحقل" (المرجع المذكور، ص 120-121).

بالأكوان (أي ما يطرأ في العالم الطبيعي المادي) بفعل الطبايع. لم يخل الكلام المعتزلي من تبني هذا الموقف مثل معمر بن عباد صاحب نظرية المعاني الشهيرة وخاصة الجاحظ الذي يلحق دوماً بأصحاب الطبايع وأبي القاسم البلخي الكعبي رئيس مدرسة بغداد. بينما إلتجأ متكلمون آخرون إلى تعليل ذلك بحلول الأعراض وأشاروا إلى خطورة القول بطبيعة تكون سبباً للظواهر، ذلك أن أفعال الطبيعة هذه ليست من فعل الإنسان ولا من فعل الإله، بل هي أفعال مخصوصة بكل جنس، وهذا يثبت إلى جانب الله سببية أخرى فاعلة، حتى إن كان الله محدثها في بداية الخلق، فهو ليس حينئذ بفاعل مباشر. ولم يرفض هذا الاتجاه في التعليل الطبيعي الأشاعرة وحدهم بل رفضه كثير من المعتزلة كذلك مثل القاضي عبد الجبار³⁷ وشيخه أبي هاشم الذي يذكر له كتاب الطبايع والنقض على القائلين به³⁸.

لم يخل تحليلنا لنقد المتكلمين لتصورات الفلاسفة من تعميم لأننا أردناه برنامجاً بجملاً يبرز توجهات ذهنية كبرى لازالت تتطلب البحث ولعلّه يجب تنويع الأقوال التي وردت فيه ومراجعة أحكام كثيرة إذا ما فحصنا الأنساق الكلامية والفلسفية فحصاً دقيقاً. وتلك طبيعة كل قول يحمل يخطئه الفحص الدقيق. ويجب القول إن العلاقات بين الفلسفة وعلم الكلام على درجة كبيرة من التعقيد، فلسنا بإزاء غمطين من التفكير كان كلاهما يجهل ما يدعيه الآخر. ثم إن الكلام لم يخل من طرح مشكلات كانت أبعد ما يكون عن أن يتسم طابعها الفلسفي بالنقص عن طرح الفلاسفة، وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى بعض الاتجاهات الفلسفية، مثل ابن سينا مثلاً، فقد بدأنا نفتنح أنه لم يخل كل الجوانب في نسق الفلسفي بدون أن يتأثر بعلم الكلام، مثلما أشار إلى ذلك ابن رشد عند نقده لفكرة الواجب والممكن عند الشيخ الرئيس³⁹. وهو فهم يجب أن يوضع في إطار العلاقة التي حددها ابن سينا بين الوجود والماهية وما إذا كان الوجود زائداً عن الماهية، وهي علاقة كانت قد ارتبطت في علم الكلام منذ الشحام بالقول بشيئية المعلوم التي تنحج عن القول بعلم الله الأزلي ونظرية أبي هاشم في الأحوال التي أراد أن يتجاوز بها الصعوبات النظرية القائمة أمام التصور الاعتزالي التقليدي في كيفية اتصاف الذات بالصفات. ومن الواضح أن القول

37 - يقول القاضي: "الطبع غير معقول" (المراجع المذكور، ص 120).

38 - ابن النديم، المرجع المذكور، ص 174.

39 - تهافت التهافت، ص 276.

بشيئية المعلوم يتمشى والقول يتميز الماهية عن الوجود⁴⁰. ولا يزال هذا الجانب بدوره يثقب المزيد من الدرس. وبات من الواضح الآن أن المتكلمين تأثروا بالتصورات والمصطلحات الفلسفية، مثلما سبق أن أشار إلى ذلك مؤرخو الفرق مثل الأشعري والبغدادى والشهرستاني. هذا بصرف النظر عن تبادل التهم في الأخذ عن الفلاسفة ومخالطتهم. وقد أشارت الدراسات منذ مدة إلى التأثير بالمشهد الذي (بينيس) وبالذهب الرواقى بصفة خاصة (هوروفيتس وعثمان أمين وفهمي جعدان) وبالأفلاطونية المحدثة، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى جهنم بن صفوان وحتى معمر بن عبيد (ريتشارد فرانك). وأشار المؤرخون إلى حالة قصوى اختلط فيها الكلام الاعتزالي بالفلسفة منذ الثلث الأول من القرن الرابع، ونعني بالذكر أبا الحسين محمد بن علي البصري (م 436 هـ) من معتزلة البصرة تتلمذ على القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي (م 415 هـ) وأقحم الفلسفة في علم الكلام ونقض أدلة مشايخ الاعتزال⁴¹. ولعل هذا ما هيا لأبن خلدون أن ينعث هذه الطريقة بطريقة المتأخرين في علم الكلام انطلقت أساسا من ابن حزم والغزالي (في حدود اعتبار علاقتهما بعلم الكلام). هذه الطريقة التي تغير فيها موقف المتكلمين من المنطق الأرسطي في اتجاه القبول، نظرا إلى فصل المنطق عن العلوم الفلسفية وسنده الميتافيزيقي وإلى الكف عن القول بتعكاس الدليل والمدلول فكف بطلان الدليل عن أن يؤذن ببطلان الدليل. وبذلك أمكن التغلبي عن المقدمات النظرية التي كان يعتبر اعتقادها واجبا في الكلام. فاختلطت حينئذ المباحث الكلامية بالقضايا الفلسفية، مثلما يتضح ذلك مليا من فكر فخر الدين الرازي (م 606 هـ). وقد تمكن دراسة هذا التأثير من توضيح بعض النقاط في علم الكلام وذلك باتباع منهج المقارنة، مثل مقارنة المذهب الذري اليوناني القديم حسب ما يمثله لوقيوس وديموقريطس وأبيقورس ونظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ لدى المتكلمين (في تماثل الذرات أو اختلافها وفي كونها أزلية ومحصورة في

40 - راجع مثلا ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مباحي، 1368/1949، ص 64-69؛ الإيجي، المرجع المذكور، ص 95-103؛ وراجع

Jean JOLIVET, "Aux-origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā", in *Études sur Avicenne*, éd. J. Jolivet et R. Rashed, Paris, 1984, pp. 11-28..

41 - الحاكم الجشسي، شرح العيون، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، تونس - الجزائر، 1406/1986، ص 387؛ القفطي، المرجع المذكور، ص 293-294؛ ابن المرتضى، المرجع المذكور، ص 70-71؛ الشهرستاني، الملل والنحل، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، القاهرة، 1317، I، ص 107-108.

الوجود عند الأوائل واستنادها الى خلق الله المستمر عند المتكلمين)، أو البحث في النزعة الجسّمة التي سادت لدى أصحاب الرّواق وكانت غالبية في الأنساق الكلامية. لكن لا يجب أن يتخذ ذلك تعليلا لما حدث في مجال علم الكلام. إذ لم يمنع هذا التأثير المتكلمين من انشاء غمط فكريّ خاصّ بهم طرح مشكلات ذات طابع فلسفي وتنوّع تنوعاً هائلاً حسب المدارس وحسب الشيوخ الذين كوّنوها. ومن هذا المنطلق أمكن لهم أن يبرزوا مراراً عديدة حدود نظرية تبناها الفلاسفة والخلفيات غير المتقودة التي قامت عليها، أو على الأقلّ لم يتسنّ نقدها داخل إطارها النظري الذي صيغت بمقتضاه، مثل نقد المتكلمين قول الفلاسفة بالموضع الطبيعي وقول ابن سينا وابن الهيثم إن الضوء شرط في وجود اللون (ولعل هذا النقد كان بموجب تصور المتكلمين للون عرضاً يخلق مباشرة في الجوهر الفرد يكون بموجبه لجملة الجسم المولفة لون)⁴² واثبات أرسطو طبيعة يختص بها الفلك⁴³ وابطالهم التنجيم الذي تزخر به كتب المتكلمين وإن لم يقل به كل الفلاسفة⁴⁴. ولا يزال تحديد هذه النظريات موضوع النقد وفحصها ينتظران البحث. لكن إذا أردنا أن نحكم مبدئياً الآن بين هذين الضربين النظريين فعلياً أن نميز بين حقيقة علمية اقترها العلم في تطوّره التاريخي أو الفكر في تطوّراته اللاحقة وبين حقيقة فلسفية يبررها في نظرنا القصد الفلسفي الذي كان يُرمى إليه من خلال نظرية معيّنة. ذلك أن الموقف النظري الأساسي الذي يتخذه المتكلم أو الفيلسوف هو الذي يملّي مختلف الحلول النظرية. فمن المنظار الأوّل يمكن الإشارة إلى أنّ تطوّر العلم والفكر أثمر أحياناً موقف المتكلمين في نقدهم لتصور الفلاسفة لنظام العالم القديم، والاتجاه نحو القول بالامكان والتجويز بدل الضرورة، حتى إن ابن ميمون رأى في التجويز عمدة علم الكلام من أجلها كان السعي كلّهُ⁴⁵. وكان ذلك في إطار القول بالتوحيد الذي صاغه المتكلم حسب المقتضيات النظرية التي تبناها في منطلق انشاء نسقه. ويكون فسخ المجال للامكان بدل القول بالضرورة الذي غلب على علم الكلام في إطار العلاقة التي يثبتها المتكلم بين الله والعالم (والتي كثيراً ما تقوم على نموذج الفعالية المباشرة في العالم وفسخ مجال للإرادة الإلهية، حتّى وإن تنوّعت هذه الفعالية حسب الشخصيات الكلامية) ذا مغزى بالنسبة إلى المتكلم، أمّا

42 - الإيجي، المرجع المذكور، ص 255-256.

43 - الباقلاني، المرجع المذكور، ص 59.

44 - المرجع نفسه، ص 61.

45 - دلالة الحائرين، ص 207، 209؛ ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 55 وما بعدها.

بالنسبة إلى الفيلسوف فلا معنى في وصف الإله بالإرادة أو بالقدرة لأن ذلك يتنافى وتعالى الإله الفلسفي، والقول بالضرورة لا يعنى الإله في تعاليه وإنما يثبت حكمته⁴⁶.

أما من ناحية ثانية فيمكن إقامة مشروعية للموقف الفلسفي - الذي يمثله الفارابي في نظرنا تمثيلاً نموذجياً - على قصد فلسفي يتمثل أساساً في إرادة ضمان استقلالية دنيا في سلوك الإنسان وتدير المجتمع وفهم العالم وذلك بالالتزام بعقلنة معينة تجعلها في متناول مدارك الإنسان الطبيعية دون الخروج عنها قدر المستطاع. وتمثل ذلك في علم النفس في ترتيب مظاهر الحياة النفسية المختلفة وإيجاد إطار نظري لتفسيرها. وقد أمكن لابن سينا أن يكرس هذا الإطار النظري الأمثل. وفي ذلك نلمس قصداً - وحاصلاً فعلياً - في فهم كلِّ الظواهر النفسانية وتفسيرها تفسيراً طبيعياً دون الخروج قدر الإمكان عن حدود قدرات الإنسان الطبيعية. فلو انتبهنا ملياً إلى الكيفية التي علل بها كلُّ من الفارابي وابن سينا ظاهرة الوحي مثلاً لقلنا - في تصوّر فلسفي يصعب فيه إثبات الكلام للإله - إنَّ الوحي يتمّ بالنسبة إلى نفوس خاصة - بالترقي إلى العالم المعقول بتوسط المخيلة القويّة، دون أن يمكن في الحقيقة القول بفعل إلهي يتوجّه إلى البشر بالخطاب: في الحالة الأولى ترقى النفس لادراك محتوى أزلّي لا يتجاوز العقل الفعّال (الذي يبقى بهم وحده المصير الإنساني النظري والعملي، ويبقى "الواحد الأول" حسب تعبير الفارابي بعيداً)، فيكون الإدراك الذي تقوم به النبوة وحده حادثاً من أسفل (ولعل هذه الطريقة الفلسفية الوحيدة التي تصح بها النبوة عندما يصبح من العسير التخيلي عن القول بقدّم العالم، وإلا وجب التخلي تماماً عن القول بالنبوة مثلما فعل أبو بكر الرازي، وهذا ما يردّه الفلاسفة الآخرون)، وفي الحالة الثانية ينزل خطاب يتوجه به الله على الناس. ولعل ابن رشد أراد أن يتدارك ذلك فقال: "إن بعث الأنبياء انبنى على أن الوحي نازل إليهم من السماء"⁴⁷. وكذلك في مستوى الفلسفة العملية فقد طرحت مشكلة العدالة - طرحها الفارابي بصفة خاصة مستوحياً من العدالة الكونية مثل أفلاطون - في حدود المجتمع الدنيوي الفعلي دون المرور بالمستوى الميتافيزيقي (العدل الإلهي) مثلما فعله المعتزلة، حتى وإن لم تُنقص من هذا الأخير كلُّ بُعد دنيوي ومن العدل الفلسفي نموذج الميتافيزيقي. وإننا نلمس

46 - المرجع نفسه، ص 56، 102 وما بعدها.

47 - المرجع نفسه، ص 80. وكذلك ص 84 "الشرايع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين".

القصد نفسه في الكيفية التي عاج بها الفلاسفة الظواهر الطبيعية - أي الأجسام الطبيعية وما يلحقها - فقد لعبت الطبيعة، باعتبارها مبدأ الحركة، دوراً أساسياً في تفسير هذه الظواهر بالاعتماد على ديناميكية عايدة للواقع الفيزيائي. بموجبها تحدث الظواهر وتطرأ التغيرات، حتى وإن انتهت تسلسل المحركات عند أرسطو مثلاً إلى محرك لا يتحرك يحرك العالم باعتباره علته الغائية، لكنها لا تفعل مباشرة في العالم مثلما هو الشأن بالنسبة إلى أغلب المتكلمين. ويبقى الإله الفاعل المتكلم في نظر الفيلسوف لا يخلو من تشبيه بالإنسان الفاعل، وفي هذا الإطار يرفض الفيلسوف القول بقياس الغائب على الشاهد. لذلك يقول ابن رشد: "المتكلمون جعلوا الإله إنساناً أزلياً"⁴⁸. فتمودج فاعلية الإله في العالم وعلاقته به هما اللذان يختلفان بالأساس. وبذلك يكون الفلاسفة قد أوغلوا في التنزيه أكثر من المتكلمين، باستثناء التنزيه الكلامي القريب من التنزيه الفلسفي من قبيل ما صاغه جهم بن صفوان.

فيمكن القول حيثئذ في هذا الوصف الجمل لموقفين نظريين هما الكلام والفلسفة إن المتكلمين قد اتسم موقفهم أحياناً بوجهة ظهرت بعد تطورات الفكر البشري، إلا أن الموقف الفلسفي كان قصده ضمان استقلال القطاعات التي هي موضوع النظر والعمل واستقلال المناهج التي توخاها، حتى وإن كانت العقلنة غير عقلنتنا وتصور العالم غير تصورنا⁴⁹.

48 - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 425.

49 - يمكن مواصلة هذه المقارنة بالرجوع إلى أعمال فرانك في هذا الاتجاه، ونذكر منها: Richard M. FRANK, "Kalām and Philosophy", in *Islamic Philosophical Theology*, Ed. by Parviz MOREWEDGE, State University of New York Press, Albany, 1979, pp. 71-95; "Reason and revealed law: a sample of parallels and divergences in Kalām and falsafa", in *Recherches d'Islamologie*, Louvain, 1977, pp. 123-138.

أما حول موضوع الكليات والاسمية راجع أطروحة أبي يعرب المرزوقي في جزئها: (1) منزلة الكلي في الفلسفة العربية في الأفلاطونية والحنيفية المحدثين العربيتين، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1994؛ (2) إصلاح العقل في الفلسفة العربية. من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

ملاحظات حول النفس الإنسانية والمعرفة عند الفلاسفة وعند المتكلمين

تبرز دراسة النفس عند ابن سينا (م 428 / 1037)¹ وجود ازدواج في تعريفه لها يجمع بين نزعة أرسطية تعتبر النفس جوهرًا أو صورة للجسم وكمالًا أولًا له (أنطاشيا)² وبين نزعة أفلاطونية وأفلاطونية محدثة تعتبر النفس جوهرًا روحانيًا مجردًا³. وفعلا لا يجتهد ابن سينا في إثبات وجود النفس فحسب⁴، بل وكذلك في إثبات طبيعتها المجردة بصفة خاصة، أي إثباتها جوهرًا قائمًا بنفسه ومفارقًا للمادة بالذات⁵ يمثل حقيقة الإنسان وإنيته الثابتة⁶. وفي هذا الاتجاه يرجع ابن سينا رأي ثامسطيوس على رأي الإسكندر الأفروديسي في تفسير قول أرسطو المتعلق ببقاء عقل

1 - انظر مثلاً ابراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، القاهرة، 1968، ص 156-161؛ فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس، بيروت، 1974، ص 117؛ و Mahmoud Kassem, "Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'Aquin", Alger, 1978, pp. 158-160.

2 - ابن سينا، الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات: في النفس، نشرة يان باكوش، باريس 1988، ص 10 وما يليها؛ النجاة، نشرة عمي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1938/1357، ص 158؛ أحوال النفس، نشرة أحمد فؤاد الأهراني، القاهرة، 1952/1371، ص 156؛ وراجع أرسطوطاليس، في النفس، I، II، 1، 412 أ 19-ب؛ نشرة عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، الكويت/بيروت، 1980، ص 29-30.

3 - ابن سينا، الشفاء، في النفس، ص 206؛ النجاة، ص 174؛ أحوال النفس، ص 80، 83، 90؛ رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر، حيدر آباد، 1353، ص 119 وما يليها.

4 - 12-2؛ الإشارات والتبهيّات، نشرة يعقوب فرجة، ليدن، 1892، I، ص 119 وما يليها.

5 - انظر تبويب براهين ابن سينا على وجود النفس في ابراهيم مذكور، المرجع المذكور، ص 137-144.

6 - المراجع المذكورة في الهامش 3. وكذلك الأضحوية في المعاد، تحقيق حسن عاصمي، بيروت، 1984/1404، ص 132 وما بعدها؛ وقارن ثامسطيوس، المرجع المذكور، ص 44.

6 - الأضحوية في المعاد، ص 127؛ الشفاء، النفس، ص 251 وما يليها؛ الإشارات والتبهيّات، الموضوع المذكور.

مفارق وبالتالي إمكانية بقاء النفس بعد فساد البدن⁷. فبينما أول الإسكندر⁸ رأي أرسطو على وجود العقل الفعال خارج النفس الإنسانية وأنه هو الله وأن النفس - في مستوى العقل الحيواني، أي الذي هو بالقوة - "تبتطل عند فساد البدن"، ذهب ثامسطيوس إلى أنها "باقية بعد فساد البدن وعليه يؤول قول الفيلسوف [أي أرسطو] وهذا القول هو الصحيح وبه تأخذ"⁹. وفعلا يميز ثامسطيوس في شرح كتاب أرسطو في النفس بين العقل بالقوة، والعقل بالفعل (أو العقل الفعال) والعقل بالملكة، وليس العقل الفعال خارجا عن العقل بالقوة بل يداخله بأسره، فإذا انضم إليه صار معه واحدا، وهذا العقل الفعال، مفارق أبدي غير فان ولا مائت. والعقل بالقوة مثله لا يفعل ولا يفسد، وعلى العكس من العقل المشترك، الذي هو منفعل وفساد¹⁰. ولعل

7 - أرسطو، المرجع المذكور، III، 5، 430 أ 21-23، نشرة بدوي، ص 75؛ وكذلك "فاما العقل والقوة والتفكر فلم يستين عنهما شيء بعد. ولكن في الإمكان يشبه أن تكون هذه النفس جنسا آخر، كما أن جنس الأزلي جنس غير الجنس الفاسد، وأنه يمكن أن تكون النفس بين الأشياء مفارقة الأجرام"، المرجع المذكور، II، 2، 413 ب 25-28، نشرة بدوي ص 33.

8 - يؤخذ ابن سينا الإسكندر على أنه فهم النفس التي لها العقل بالقوة، أي التي لها قوة استيعادية عند أرسطو، على أنها هيولانية مادية (التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطليس، منشور ضمن عيد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، الطبعة الثالثة، الكويت، 1978، ص 101)، ويؤاخذ أيضا على فهمه لقول أرسطو بأن العقل "إذا فارق صار كما كان قبل اتصاله بالبدن. وليس المراد هذا، بل يعني إذا فارق بقي كما هو على قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المعقولات، لم يزد ولم ينقص، بل بقي أبديا كما هو، ولم يمُت" (المرجع نفسه، ص 106). ويذكر الشهرستاني كتاب الإسكندر في النفس وأنه يقول فيه: "لا فعل للنفس بدون مشاركة البدن حتى التصور بالعقل فإنه مشترك بينهما وأمرى إلى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة أصلا حتى القوة العقلية" وأنه خالف أستاذه أرسطوطاليس فقال: "الذي يبقى مع النفس من جميع ما لها من القوى هي القوة العقلية فقط"، الملل والنحل، بهامش الفصل لابن حزم، القاهرة، 1317، ج III، ص 88؛ وراجع مقدمة عبد الرحمن بدوي لأرسطوطاليس، في النفس، ص 2-5؛ و 41-31، Jean Jolivet, *L'intellect selon Kindī*, Leyden, 1971, pp. 31-41؛ وراجع كذلك Pierre Thillet, "Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodisie", in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, n° 1 (1981), pp. 5-24؛ و Mahmoud Kassem، المرجع المذكور، ص 194-195.

9 - رسالة في السعادة، ص 15؛ الأوضحوية في المعاد، ص 154. يقول ابن سينا: "فيلازم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل فيها، الواحد الذي هو مبدأ لجميع القوى الأخر، هو الذي يبقى ويفارق؛ وأن هذا هو مذنب الرجل [أرسطو]" (التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطليس، ص 94).

10 - *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima*, edited - 18 by J. Jolivet and M.C. Lyons, Oxford 1973, pp 170 sq., 178-190. ص 41-46؛ Mahmoud Kassem، المرجع المذكور، ص 195-196. ويجدر بنا هنا ذكر رأي ابن رشد في قوله: "وأما ثامسطيوس وغيره من قداماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها العقل الحيواني أزلية، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة، لكونها مرتبطة

ابن سينا اعتمد على شرح ثامسطيوس لكتاب النفس لأرسطو هذا مثلما يشير الشهرستاني الى ذلك¹¹، وعلى كتاب أنولوجيا أرسطاطاليس المنحول والذي وضع له ابن سينا تفسيراً¹² في ترجيح فهمه لنظرية المعلم الأول في العقل والتعقل (noétique) وفي حكم المعقولات وطبيعة النفس وعلاقتها بالبدن ومصيرها بعده، في اتجاه القول بطبيعتها المجردة ولا جسميتها وكون الجسم آلة لها وعدم قوعها تحت الفساد على العكس من الجسم. وهو يتفق مع ثامسطيوس في وجود المعقولات خارج النفس وجودا بالفعل دائما وأزليا، وهذا ما يعنيه عليهما ابن رشد¹³. وقد ألف ابن سينا شرح كتاب أرسطو في النفس في هذا الاتجاه¹⁴. وبذلك يبدو تأثير الأفلاطونية

بالصور الخيالية. وأما غيرهم ممن غما غمره كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون، وهم لا يشعرون أنهم يناقضون وذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة، وأنها ذات هيولى أزلية أيضا. وذلك أنهم يقولون أن هذه المعقولات موجودة تارة قوة، وتارة فعلا، فهم يجعلونها بهذه الجهة ذات هيولى. ولما كان كما زعموا لا يلحقها الانفعال الميولاني، وجدوا لها سائر الخواص التي عددناها، حكموا بذلك على أن هذه الهيولى أزلية، وأن هذه المعقولات أزلية. ولست أدري ما أقول في هذا الشاقص" (تلخيص كتاب النفس، نشرة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1950، ص 83-84). ولعل مصدر غلط ثامسطيوس وابن سينا في رأي ابن رشد هو ارادة "الجمع بين مذهب افلاطون ومذهب أرسطو. وذلك أنهم وجدوا أرسطو يضع أن هاهنا ثلاثة أنواع من العقول: أحدهما عقل ميولاني، والثاني الذي بالملكة وهو كمال هذا الميولاني، والثالث للخروج ل من القوة الى الفعل وهو العقل الفعال، على نحو ما عليه الأمر في سائر الأمور الطبيعية. واعتقدوا مع هذا أن هذه المعقولات أزلية راموا أن يتأملوا قول أرسطو، ويصرفوه الى هذه الأمور المتناقضة. وذلك لما تحفظ الإسكندر بأقواله، ظهر أن رأيه في ذلك مخالف لآرائهم" (المراجع نفسه، ص 85-86).

11 - يشير الشهرستاني في عرضه لمذهب أرسطو في المسألة الرابعة عشر وهي في النفس الإنسانية الى أن أرسطو يرى أنها جوهر ليست بجسم ولا قوة في جسم ولا حتى صورة جسم، وهو يستدل على ذلك بالحركة الاختيارية وبالتصورات العلمية، أي الكليات التي لا تنقسم فلا يكون محلها جسما قابلا للانقسام (المراجع المذكور، III، 56-57). ويقول عن مصادره: "هذه نكت كلامه استخرجناها من مواضع مختلفة وأكثرها من شرح ثامسطيوس والشيخ أبي علي بن سينا الذي يتعصب له وينصر مذهبه ولا يقول من القدماء الا به" (المراجع نفسه، ص 60، وكذلك ص 38).

12 - كتاب أنولوجيا أرسطاطاليس وهو القول على الروبية، تصحيح فريدريخ ديتريشي، برلين، 1882، ص 120-135، ابن سينا، تفسير كتاب أنولوجيا من الانصاف، منشور في عهد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ص 37-74، وراجع بصفة خاصة ص 41 و73.

13 - ابن رشد، المرجع المذكور، ص 81.

14 - يشير ابن سينا في الاضحية في المعاد، (ص132) الى أنه ألف شرح كتاب أرسطاطاليس في النفس، ولكن لا ندري ما إذا كان هو نفسه التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس الذي نسبت الإشارة إليه، ولا ما إذا كان جزءا من كتاب ابن سينا الانصاف (راجع عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، المقدمة، ص 28).

المحدثه واضحا في منزع ابن سينا هذا - خاصة وأن التعريف الأرسطي الذي يقوم على تلازم المادة والصورة، إذا ما فهم فهما صارما قد لا يضمن طبيعة النفس المجردة وبقائها، ذلك أن بقاءها أو عدم بقائها يتوقفان على هذه الطبيعة، لعدم وجود صور مفارقة (على عكس أفلاطون)، فتكون "النفس أنطلاشيا جرم بصفة كذا وكذا [أي طبيعي وآلي ذي حياة بالقوة]" ولذلك نرى أرسطو يستحسن رأي "من رأى أن النفس لا تكون بغير جرم، وأنها ليست بجرم، إلا أنها شيء من الجرم"¹⁵، فلا تكون النفس إذن مفارقة للجرم توجد بدونه¹⁶، بينما تكون النفس الإنسانية في نظر ابن سينا صورة أو كمالا للبدن مفارقين¹⁷. وعلى كل حال فهذه النزعة تبدو في نظره هي الكفيلة وحدها باثبات بقاء النفس للمعاد، ذلك أنه يبطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وأن يكون للبدن والنفس معا، ويثبت أنه للنفس وحدها¹⁸، وهنا يبدو التلازم بين التجرد والخلود واضحا.

وكان لابن سينا دور حاسم في تغليب هذا التيار الروحاني، ونلمس ذلك عند الغزالي (505 / 1111) بصفة خاصة، حتى أنه عندما يرد على الفلاسفة في قولهم بجوهرية النفس المجردة، لا يبطل هذه الفكرة في حد ذاتها، بل يرى أن أكثر الأقوال صحيحة يصدقها الشرع نفسه، وإنما يعجزهم، على حد تعبيره، على إقامة البرهان العقلي على ذلك، أي معرفتها بمجرد العقل، بينما هي مدرکها الشرع. فمأخذه على الفلاسفة لا يعدو قيمة استدلالهم المنطقية، وادعاءهم استقلال العقل في ذلك وعدم

15 - أرسطو، المرجع نفسه، II، 2، 414، أ 18-21، نشرة بدوي، ص 34.

16 - المرجع نفسه، II، 1، 413، أ 5-9، نشرة بدوي، ص 31.

17 - فاردن بناسطيرس، المرجع المذكور، ص 46-50؛ وراجع Rolland Gosselin, "Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne", *Mélanges Mandonnet, Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen âge*, Paris 1930, t. II, pp. 47-54; Avicenna Latinus, *Liber de Anima*, IV-V, ed. S. Van Riet, introduction par G. Verbeke, Louvain/Leiden, 1968, p. 20* sqq.

18 - الأضحوية في المعاد، ص 126، وص 144 وما يليها؛ التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس، ص 79؛ النجاة، ص 291 وما يليها؛ الشفاء، الإلهيات (2)، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، القاهرة 1960/1380، ص 423 وما يليها؛ الإشارات والتنبيهات، ص 190 وما يليها؛ وقارن كذلك برواية الشهرستاني عن أرسطو أنه "لم يحقق المعاد إلا للأنفس" المرجع المذكور، III ص 60.

الأخذ بالشرع¹⁹. ولكنه يستعيد هذه الحجج نفسها ويتبناها في معارج القدس²⁰ مثلاً. ولا تنسى علاقة الغزالي بالتصوف وانتصاره له، ولكن لا نعرف ما اذا كان التصور الفلسفي هو الذي انعكس على أقوال الصوفية فقال جلّهم بطبيعة مجردة للنفس، أم أنه قول يقتضيه الموقف الصوفي ونظريته في السلوك والمعرفة، ولعل ذلك يخص التصوف المتأخر الذي تبنى النظريات الفلسفية، مثلما تبناها علم الكلام المتأخر، وتمّ كل ذلك في زمن الغزالي²¹.

وعلى العكس من هذا التيار الروحاني ذهب كثير من الاسلاميين، من متكلمين وغيرهم يتممون الى مدارس فكرية مختلفة، الى اثبات طبيعة جسمانية للنفس. ونخص بالذكر منهم النظام (م 231 / 845) وأبا علي الجبائي (م 303 / 916)²² والجويني (م 478 / 1085) وفخر الدين الرازي (م 606 / 1210)²³، ويكفي لذلك أن نذكر قوله إمام الحرمين الشهيرة وهي : "الأظهر عندنا أن الروح أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة أجرى الله تعالى باستمرار العادة استمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابهتها لها فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة"²⁴.

ويرى هذا الاتجاه ملياً عند ابن حزم الظاهري (م 456 / 1064)²⁵ الذي يحاول على غرار ابن سينا اثبات وجود النفس، فيرد على كل الأقوال التي تنافي جوهريتها بمعنى قيامها بنفسها، فيرد على قول جالينوس الذي اعتبرها مزاجاً²⁶، وعلى

19 - تهافت الفلاسفة، تحقيق مورييس بويج، الطبعة الثالثة، بيروت 1982، ص 206 وما يليها؛ راجع رد ابن رشد في تهافت التهافت، نشرة مورييس بويج، بيروت 1930، ص 550 وما يليها.

20 - الطبعة الثانية، بيروت 1975، ص 1975، ص 23 وما يليها وخاصة ص 27-35.

21 - ابن عربي، رسالة في معرفة النفس والروح، نشرها Miguel ASIN PALACIOS في: *Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes*, Alger, 1905, Paris, 1907, pp. 79-91؛ راجع كذلك :

Louis Massignon, *La Passion de Hallāj* 2ème édition, Paris, 1975, III, pp. 24-27.

22 - الأشعري، مقالات الاسلاميين، نشرة محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1969/1389، II، ص 28 وما يليها.

23 - معالم أصول الدين، بهامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والتكلميين، القاهرة 1323، ص 118.

24 - الإرشاد، القاهرة 1950/1369، ص 377. ويذكر الجويني لنفسه كتاباً ضخماً سماه كتاب النفس (العقيدة النظامية)، نشرة محمد زاهد الكوثري، القاهرة 1948/1367، ص 59.

25 - الفصل في الملل والأهواء والنحل، V ص 74-77.

26 - يخصص جالينوس في مقالاته في أن النفس تابعة لمزاج البدن الباب الثالث للقول "في فناء أجزاء النفس الثلاثة [الشهرانية في الكبد والغضبية في القلب والفكرية في الدماغ]، وفي مناسبة

قول أبي بكر بن كيسان الأصم الذي اشتهر بانكاره النفس، وعلى قول أبي الهذيل العلاف الذي قال إن النفس عرضا، وعلى الباقلاني الذي قال انها النسيم وأن الروح عرض²⁷، خاصة وأن هذا التعريف الأشعري لا يضمن استمرارية النفس. ومن السهل أن نتبين تأثير ابن سينا في استدلال ابن حزم على وجود النفس واثبات جوهريتها²⁸. لكنه يحاول على العكس من ابن سينا ابطال جوهريتها المجردة²⁹ واثبات جسميتها³⁰. ويلاحظ أن الذين قالوا بجوهرية النفس [المجردة] هم "معمر [بن عباد] وبعض الأوائل"³¹. وإذا كان ابن حزم يقصد بالأوائل فلاسفة اليونان، كما هو معروف، فينبغي أن نستثني منهم أرسطو، إذ أنه في رأي ابن حزم لم يقل إن النفس ليست جسما، وإنما نفى أن تكون جسما كدرا³². وقد سبق للأشعري أن نسب إلى أرسطو القول بكون النفس "معنى مرتفعا عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلوى غير دائرة وأن جوهرها بسيط منبث في العالم كله من الحيوان على جهة الاعمال له والتدبير، وأنه لا يجوز عليه صفة قلة ولا كثرة... غير منقسمة الذات والبنية وانها في كل حيوان العالم، بمعنى واحد لا غير"³³. وإن أمكن تبين المصادر الأفلاطونية المحدثة (أي أرسطو المنحول)³⁴ في رواية الأشعري هذه فإنه يصعب علينا أن نتبين مصدر ابن حزم في نسبة هذا القول إلى أرسطو، فإذ كانت النفس في نظره أرسطو جوهرًا، لأنها

البدن بالنفس حسب أرسطوطاليس في الهبولى والصورة، وفي البرهان على أن جوهر النفس بكاملها هو مزاج الكيفيات الأصلية الأربعة، وفي تأثيرات الحرارة والبرودة على النفس" راجع *Galens Traktat "Dass die krafte der Seele den Mischungen des Körpers folgen"*,

Herausgegeben von Hans Hinrich Biesterfeldt, Wiesbaden, 1973, pp. 12-16.

- 27 - ابن حزم، المرجع نفسه.
- 28 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 74 وما يليها. وقارن كذلك بالبراهين التي يذكرها الرازي (المرجع المذكور، ص 114).
- 29 - يورد ابن حزم تسعة عشر "شبهة" على تجرد النفس ويرد عليها (المرجع المذكور، ص 78-89).
- 30 - وهو يستدل على ذلك بست حجج عقلية وثلاث مستمدة من القرآن والحديث والاجماع (المرجع المذكور، ص 89-92). وأهم هذه الحجج العقلية هي أن القول بطبيعة روحانية للنفس لا يفسر في نظر ابن حزم تشخص الأنفس وتعدد واختلافها. وإنما نجد نفس المحالة في ابطال تجرد النفس عند فخر الدين الرازي الذي يورد في معالم أصول الدين (ص 119) بعض حجج ابن سينا على تجرد النفس ثم الردود عليها.
- 31 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 74 و78.
- 32 - المرجع نفسه، ص 91.
- 33 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 29-30.
- 34 - أثولوجيا أرسطوطاليس، ص 75 وما بعدها وص 127 وما بعدها.

صورة، فهي ليست بجسم حتى وإن لم توجد بدونه. وقد قبل ابن حزم جوانب عديدة من الفلسفة (وخاصة منها الأرسطية) لكنه لم يقبل أن يكون للجوهر معنى غير مادي، وهو الصورة، أحد معاني الجوهر عند أرسطو. ويمكن فهم موقف ابن حزم هذا انطلاقاً من تصوره للعالم الذي هو محدود كله لا تخلو موجوداته من أن تكون حوامل ذات مكان، وهي الجواهر، أو أعراضاً معمولية في ذي مكان، فلا وجود إذن للجواهر اللامادية أو المجردة³⁵، فابن حزم يرفض إذن الجوهر بمعناه الكلامي (أي الجزء الذي لا يتجزأ) ويرفض من معاني الجوهر الفلسفية ما ليس بجسم. وإذا بطل كون النفس عرضاً فلا يسمعها إلا أن تكون جسماً حاملاً للأضداد المتعاقبة عليها. إلا أنه لا يكفي إطلاق مفهوم "الجسم" على النفس ما لم نحدد له خصائص دقيقة يمكننا استنباطها من ردّ ابن حزم على المعارضين على جسمية النفس، أي أننا لا نقف عند تعريف الجسم بأبعاده الثلاثة³⁶، بل يجب أن تتوفر فيه صفات أخرى منها :

- إنه علوي فلكي أخف من الهواء واطلب للعلو فلا يطلب المركز والوسط³⁷،
- غير محسوس الكيفيات لأن الجسم كلما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس، فالتفكير بهذا الاعتبار جسم حس لا محسوس، فهي لذلك عادمة اللون والطعم والخسنة والرائحة بل هي المدركة لكل المدركات وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات، ثم إن خصائص الجسم من طول وعمق وسطح وخط وشكل وكم ومساحة وكيفية ومكان وزمان لا تدرك منها الحواس خاصة واحدة³⁸.

35 - يقول ابن حزم: "ليس في الوجود إلا الخالق وخلقته وإنه ليس الخلق إلا جوهرًا حاملاً. لأعراضه وأعراض محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعري أحدهما عن الآخر فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر (المراجع المذكور، ص 69) وهو في هذا يكون قريباً من تقسيم المتكلمين، حتى وإن رفض مناهج المتكلمين في الاستدلال ونظرياتهم الطبيعية والميتافيزيقية. وبالنسبة إلى جلّ المتكلمين، الذين غلبت عليهم النزعة الجسّمة للعالم المخلوق فإن الجوهر (أو الجسم المؤلف من الجواهر بمعنى الأجزاء التي لا تتجزأ) لا يكون إلا متحيزاً والحال في التحيز هو العرض، وبذلك ينتفي عادة كل موجود لا يكون متحيزاً أو حالاً في متحيز (راجع مثلاً الإيجي، المواقف بشرح الجرجاني، القاهرة، 1286، ص 83؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، نشره عادل العزّاء، بيروت، 1388/1969، ص 85).

36 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 74؛ وراجع عن تعريف الجسم بأقطاره الثلاثة ابن سينا مثلاً، النجاة، ص 98.

37 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 79.

38 - المرجع نفسه، ص 79-81؛ وراجع كيف أن النفس تحسّ وليست بمحسوسة في أنطولوجيا أرسطاطاليس، ص 133-135.

- محتمل التجزء بالقوة لا بالفعل³⁹،

- بسيط لا يقبل الاستحالة والتغير في ذاته بل في أعراضه⁴⁰.

ويمكن إضافة خاصيات أخرى منها كون هذا الجسم لا يقبل الغذاء ولا النمو⁴¹، وأنه الوحيد الذي يتحرك بصفة اختيارية، إلا أن ذلك لا يدرك حسا بل يعلم بالبرهان⁴²، وإلى جانب هذه الخاصيات العقلية يمكن كذلك ذكر الصفات التي وصف الشرع بها النفس⁴³.

إن ما يمكن ملاحظته هو أن ابن حزم احتفظ، رغم رفضه لمناهج المتكلمين في الاستدلال وطبيعتاتهم وتعويضها بالمنطق والطبيعيات الفلسفية، بنزعة بحسمة للعالم، فلم يقبل أن يوجد فيه ما ليس بجسم. وانعكس ذلك طبعا على تصوّره للنفس الإنسانية، فقال بحسْميتها. إلا أن النفس تقتضي معالجة خاصة، فلم يعد من الممكن الاكتفاء بالتعريف الفلسفي للجسم العادي لوصف النفس، فاستوحى من العنصر الخامس وهو الأثير الذي يضيفه أرسطو إلى العناصر الأربعة التي يختص بها عالم ما تحت القمر، عالم الكون والفساد، وهذا العنصر الخامس، عنصر الكواكب والأفلاك الذي يختص بالحركة الدائرية، غير قابل للفساد على عكس العناصر الأخرى⁴⁴. وبذلك أمكن لابن حزم وصف النفس وصفا لم يصف الفلاسفة به النفس إلا عند اعتبارهم إياها جوهرًا لا جسمانيًا مجردًا. وهو يضمن بذلك حلا لمشكلة شغلت بال الفلاسفة، وهو مبدأ التشخص (principe d'individuation)، وهو ما كان يبدو من الصعب ضمانه مع القول بوجود النفس وجودًا أزليًا مجردًا، وهذا ما يعيبه ابن سينا على أفلاطون الذي يقول بأسبقية النفس⁴⁵. فالجسم (المادة ولو أحقها) هو مبدأ التكثر والتشخص عموما، وبعد مفارقة النفس للبدن لا يضمن الجسم التشخص وبقاء

39 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 82.

40 - المرجع نفسه، ص 83.

41 - المرجع نفسه، ص 88.

42 - المرجع نفسه، ص 86.

43 - المرجع نفسه، ص 87، 91.

44 - أرسطو، في السماء، I، 2 و3.

45 - في رواية الشهرستاني عن أرسطو يتناقض وجود النفس ماهية مجردة قبل البدن وتشخصها، فهي حادثه مع حدوث البدن وباقية بعد مفارقتها (المرجع المذكور، III، ص 57-58).

النفوس ذوات منفردة، بل الهياث التي اكتسبتها النفس أثناء وجودها في الجسم⁴⁶. وفي نظر ابن حزم لا تشخص النفس بكونها في جسم، وإنما بكونها هي ذاتها جسما، وبذلك تكون "أنفس الناس أشخاصا متغيرة تحت نوع نفس الانسان، ونفس الإنسان الكلية نوع تحت جنس النفس الكلية التي يقع تحتها جميع الحيوان. وإذا كانت النفوس أشخاصا متغيرة حاملة لصفات متغيرة فهي أجسام"⁴⁷. أما كون النفس، باعتبارها جسما، لا تقبل التجزء بالفعل وإنما تقبله بالقوة، فذلك طبقا لرفض ابن حزم في طبيعياته للتصور الكلامي الذري⁴⁸، وقوله لبنية الجسم المتصلة وتناهي القسمة بالفعل ولا تهايتها بالقوة، طبقا لما ذهب إليه أرسطو وجل فلاسفة الاسلام. لذلك كانت النفس متصلة بالجسم على سبيل المجاورة لا المداخلة⁴⁹. ولا نستبعد أن هذا الاقتضاء النظري في فلسفة ابن حزم جعل رأي في النفس قريبا من رأي ثابت بن قرة الذي يقول عنه ابن سينا إنَّ له "مذهبا عجيبا، وهو ظنه أن النفس تنفصل من البدن في جسم لطيف"⁵⁰.

ولم يبعد هذا القول بحسمية النفس عن ابن حزم نزعة أفلاطونية واضحة عندما ذهب بالاعتماد على آية الميثاق⁵¹ الى أن النفس وجدت "على أبعاد الدهور" وجودا سابقا لوجود البدن، ثم تحل في البدن ثم تتخلص بالموت فتصبح "أصفى نظرا وأصح علما كما لو كانت قبل حلولها في الجسد... وتعود الى ذكرها الذي سقط

46 - الشفاء، النفس، ص 169 و220-224؛ يقول ابن سينا (النجاة، ص 184): "أما بعد مفارقة البدن فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف مرادها التي كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هياكلها التي بحسب أبعادها المختلفة لا محالة بأحوالها". يقول ابن رشد إنه عند ابن سينا "تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة" ثم يقول: "للمنازع أن يسألهم [الفلاسفة] عن المعنى الذي به تشخصت النفوس وتكثرت كثرة عديدة وهي مفارقة للأبدان فإن الكثرة العددية الشخصية إنما أتت من قبل المادة" (تهافت التهافت، ص 577-576).

47 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 89.

48 - ابن حزم، المرجع نفسه، ص 69 و92 وما يليها.

49 - المرجع نفسه، ص 86.

50 - الأضحوية في المعاد، ص 158.

51 - ابن حزم، المرجع المذكور، IV، ص 71: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى" (قرآن VII: الأعراف، 172)، وكذلك: "ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا" (قرآن: VII: الأعراف، 11)، وكذلك الحديث النبوي: "الأرواح جنود مجنونة فما تعارفت منها انتطف وما تناكر منها اختلف" (ونسنت، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ليدن 1936، I، ص 385)؛ وراجع كذلك ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 76.

عنها بأول ارتباطها بالجسد⁵². ولكن مهما طال مدة هذا التقدم فإن ذلك لا يخرج النفس عن أن تكون مخلوقة⁵³، وفي ذلك يختلف ابن حزم عن أفلاطون.

ولم يفت ابن قيم الجوزية (م 751 / 1350) أن يتفطن إلى أن ابن حزم بنى على هذا المعتقد رأيه في أن مستقر الأرواح ما بين الموت إلى يوم القيامة هو البرزخ، ونذكر بذلك السبب الذي جعله يتهمة بأنه أنكر عذاب القبر⁵⁴، كما لم يفت ابن القيم أن يتفطن إلى أن قول ابن حزم بأن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد - بالرغم من احتجاجة بالقرآن والحديث - غريب عن معتقد جمهور المسلمين المجمعين على أن الأرواح خلقت بعد الأجساد⁵⁵. والآثار المذكورة - أي التي احتج بها ابن حزم - لا تدل على سبق الأرواح الأجساد سبباً مستقراً ثابتاً وغائتها أن تدل بعد صحتها وثبوتها على أن بارتها وفطرها سبحانه صور النسم وقدر خلقها وأحالتها وأعمالها واستخرج تلك الصور من مادتها ثم أعادها إليها... ولا تدل على أنها خلقت خلقاً مستقراً [مستقراً] ثم استمرت موجودة حية عالمة ناطقة كلها في موضع واحد ثم ترسل منها إلى الأبدان جملة بعد جملة⁵⁶.

52 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 87-88 و 75. وربما وجب فهم عبارة "ذكر" التي يرددها ابن حزم هنا (ص 74 و 88) في معنى أفلاطوني. ويمكن تبين هذا التأثير بأفلاطون في طوق الحمامة (القاهرة، 1950/1269، ص 8-7) حيث يقول ابن حزم "نفس الذي لا يجب من يجه... لم تحس بالجزء الذي كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هي"، ثم يستشهد بالحديث الذي سبق ذكره.

53 - ابن حزم، الفصل، III، ص 51.

54 - ابن القيم، كتاب الروح، القاهرة، 1966/1386، ص 90 و 109؛ وكذلك ابن تيمية، الفتاوى، الرباط، بدون تاريخ، IV، ص 262. في الواقع يقول ابن حزم بعذاب القبر، لكنه لم يخص النفس وسداها بعد فراقها البدن (المرجع المذكور، IV، ص 167؛ راجع "باب في عذاب القبر والرد على منكريه" في ابن حزم، الأصول والفروع، نشرة محمد عاطف العراقي وسهير فضا الله أبو وافية وإبراهيم إبراهيم هلال، القاهرة، 1978، ص 232 وما يليها). ونرى ابن حزم يذكر البرزخ (الفصل، V، ص 87) ويقول فعلاً: "مستقر الأرواح حيث كانت قبل خلق أجسادها" (المرجع المذكور، IV، ص 169؛ الأصول والفروع، ص 236 وما يليها). وراجع، عن المواقف السابقة على ابن حزم والقريبة منه، الأشعري، مقالات الاسلاميين، II، ص 116. أما مفهوم البرزخ، الذي هو في الأصل عبارة قرآنية تعني الفاصل (قرآن، XXIII، 100 و XXV، 35 و LV، 20) فلمل تأثر فيما بعد باعتباره مستقراً للأرواح بفكرة الـ Hades اليونانية (راجع ابن حزم، الفصل، VI، ص 70-71).

55 - ولا يعني ذلك أبداً أن ابن حزم يقول بالتناسخ (وهو يتفق في ذلك مع جل فلاسفة الإسلام ومتكلمي) بل هو على العكس من ذلك يكفر القائلين به (المرجع المذكور، I، ص 90؛ V، ص 77).

56 - كتاب الروح، ص 109.

وما عدا ذلك فإن ابن القيم يوافق ابن حزم في القول بجسمية النفس، فهي "جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها"⁵⁷، ولجأ مثله إلى تحديد مفهوم الجسم في اللغة (لأن الجسم لغة هو الجسد والبدن) وعند الفلاسفة، فيبين لنا أنه عند الفلاسفة أعم منه في اللغة، وذلك بقبوله الأبعاد الثلاثة "خفيفا كان أو ثقيلا مرثيا أو غير مرثي فيسمون الهواء جسما والنار جسما والماء جسما وكذلك الدخان والبخار والكوكب ولا يعرف في لغة العرب تسمية شيء من ذلك جسما البتة"⁵⁸، وبهذا الاعتبار لا ينطبق علي النفس إلا في اصطلاح فلسفي، وإذا "نحن سمينا النفس جسما فإمّا هو باصطلاحهم وعرف خطابهم ولا فليست جسما باعتبار وضع اللغة"⁵⁹، وذلك للتعبير عن صفات وأفعال وأحكام للنفس لا يدل عليها العقل والحس وحدهما بل الشرع أيضا "من الحركة والانتقال والصعود والتزول ومباشرة النعيم والعذاب واللذة وكونها تحبس وترسل وتقبض وتدخل وتخرج، فلذلك أطلقنا عليها اسم الجسم تحقيقا لهذه المعاني وإن لم يطلق عليها أهل اللغة إسم الجسم"⁶⁰. وفي الواقع يتبع ابن القيم هنا شيخه ابن تيمية الذي كان قد فصل إطلاق عبارة "الجسم" على النفس، فالفنفس (ولا فرق هنا بينها وبين الروح) ليست جسما لغة، بينما هي جسم في اصطلاح أهل الكلام، لأن هؤلاء يعنون بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية، ولهذا السبب فهي ليست جسما في حكم الفلاسفة⁶¹.

ما يهمنا بالأساس من هذا النقاش هو ما يبرزه لنا ابن القيم من كون الفلاسفة استمدوا أقوى حججهم على تجرد النفس من تصورهم للعلم والموضوعه⁶².

57 - يسوق ابن القيم للبرهنة على ذلك ستة عشر ومائة دليل ما بين عقلي وشرعي (المرجع نفسه، ص 179-196)، ويجمع اثنتين وعشرين حجة للمنازعين لجسميتها (المرجع نفسه، ص 197-200) قبل أن يردّ عليها (المرجع نفسه، ص 201-217). وقد سبق للفرالي أن لخص أدلة الفلاسفة في مقاصد الفلاسفة (ص 362) قبل أن يوردها بالتفصيل ويرد عليها في تهافت الفلاسفة (نشرة مورييس بروج، الطبعة الثانية، بيروت، 1982، ص 210 وما يليها).

58 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 201.

59 - المرجع نفسه.

60 - المرجع نفسه؛ وراجع، عن هذه الصفات الثبوتية والسلبية التي وصف بها الشرع النفس، ابن تيمية، الفتاوى، III، ص 31-32؛ IV، ص 223، 272؛ IX، ص 289 وما يليها، ص 302-303؛ XVII، ص 349 وما يليها.

61 - ابن تيمية، المرجع المذكور، III، ص 31-32 و XII، ص 316-317.

62 - انظر هذه البرهنة على تجرد النفس الانسانية لمجمل المقولات فيها عند ابن سينا: الشفاء، النفس، ص 206 وما يليها؛ النجاة، ص 174؛ أحوال النفس، ص 80؛ رسالة في السعادة،

فقد ذهبوا الى القول "بأمر كلية لا وجود لها في الخارج ثم حكموا عليها بأحكام الموجودات وجعلوها ميزانا وأصلا للموجودات"⁶³ وموضوعا للعلم، وبذلك يكون العلم "صورة مساوية لمهية المعلوم في نفس العالم"⁶⁴، وفي ذلك تكمن نقطة الضعف الأساسية في نظام الفلاسفة حسب ابن القيم، فالكليات "هي التي خربت دورهم وأفسدت نظريتهم ومناظرهم"⁶⁵. وكذلك الإدراك في رأيهم هو "حصول صورة مساوية للمدرك في القوة المدركة"⁶⁶، ويكفي أن تضرب مثلا لذلك قول ابن سينا في الإدراك إنه يشبه أن يكون أخذ صورة المدرك⁶⁷. ويتمثل احتجاج الفلاسفة على تجرد النفس في أن المحل القابل لهذه الكليات التي لا تقبل القسمة يجب أن يكون كذلك غير قابل للقسمة، فهي إذن جوهر مجرد غير جسماني والا كانت تقبل القسمة وينجر من ذلك قسمة المعلوم الذي قلنا إنه غير منقسم. ويمثل ذلك فعلا أهم الحجج التي يبرهن بها ابن سينا على تجرد النفس الناطقة⁶⁸. وذلك يقوم بالأساس على عدم قابلية المعنى الكلي المعقول للقسمة⁶⁹. ويمكن أن يصاغ هذا الدليل بطريقة أخرى في شكل قياس شرطي منفصل (أي الذي يستثنى فيه نقيض التالي فينتج المقدم) وهو أن محل العلوم الكلية لو كان جسما أو جسمانيا منقسما لانقسمت تلك العلوم لأن الحال في المنقسم [منقسم]، لكن انقسام تلك العلوم مستحيل، إذن ليس محل تلك العلوم جسما⁷⁰. والجدير بالذكر أن الغزالي، قبل ابن تيمية وابن القيم، لما عرّف تصور

ص 6-7؛ الإشارات والتبهمات، ص 128 وما يليها؛ وراجع كذلك فخر الدين الرازي، المحصل، (ص 164-168) حيث يذكر حجة ابن سينا هذه ويعترض عليها، وراجع كذلك ردّ نصير الدين الطوسي على اعتراض الرازي في تلخيص المحصل، ص 164.

63 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 204.

64 - المرجع نفسه.

65 - المرجع نفسه.

66 - المرجع نفسه، ص 206 و ص 210.

67 - الشفاء، النفس، ص 42، 59، 63، 67؛ النجاة، ص 159-160؛ أحوال النفس، ص 69؛ الإشارات والتبهمات، ص 122؛ اخوان الصفاء، الرسائل، بيروت، 1376/1957، I، ص 262.

68 - الأضحية في المعاد، ص 141؛ وقارن ثاسسطيوس، المرجع المذكور، ص 200-201. وينسب الشهرستاني هذا الدليل إلى أرسطو، ويقول إنه هو المورّل عليه في البرهنة على وجود النفس وتجردها، إلا أنه يقول إنه اعتمد في هذه الرواية على ثاسسطيوس وعلى ابن سينا (المرجع المذكور، III، ص 56-57).

69 - راجع مثلا ابن سينا، التعليقات على حواشي كتاب النفس، ص 82.

70 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 197؛ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 210.

الفلاسفة للادراك على أنه أخذ صورة للمدرك⁷¹ تفتن الى أن موضع التليس - على حد تعبيره - قد يكمن في قول الفلاسفة : "إن العلم منطبع في الجسم [؟] في الحبل او في النفس [انطباع اللون في المتلون"⁷² بينما لا تنحصر نسبة الأوصاف الى محالها في فنّ واحد⁷³. وهو نفس ما يعيه ابن القيم على الفلاسفة، إذ أن أنواع الحلول متعددة، فلم اقتصرُوا في العلم على ضرب واحد⁷⁴. ويوجد من بين الإثنين وعشرين حجة التي ينقلها ابن القيم عن الفلاسفة على تجرد النفس الإنسانية سبعة على الأقلَ تسيطر عليها صورة الانطباع والاتقاش⁷⁵. والأمر المهمّ هنا هو أن ابن القيم يستخرج المقدمات التي بنى عليها الفلاسفة رأيهم في تجرّد النفس، وهي التالية : 1 - أن في الوجود ما لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه. 2 - أنه يمكن العلم به. 3 - أن العلم به غير منقسم. 4 - أنه يجب أن يكون محلّ العلم به كذلك، إذ لو كان جسماً لكان منقسماً⁷⁶. وما يمكن الرد به على هذه المقدمات هو أولاً أنهم لم يقيموا دليلاً على أن في الوجود ما لا يقبل القسمة الحسية ولا الوهمية، وثانياً أن المتكلمين أنصار الجوهر الفرد يذهبون الى حلوله بالجسم لأن الجسم مركب منه، وبذلك يكون قد حلّ بالمنقسم ما ليس بمنقسم بينما لا يتم دليل الفلاسفة على عدم حلول غير المنقسم في المنقسم الا بنفي الجوهر الفرد الذي ينبي عليه قولهم إن كل ذي وضع منقسم⁷⁷.

علينا أن نتساءل عما تصبح عليه حقيقة الإنسان اذا كان أخص خواصه في نظر ابن سينا تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد، وعن المصير الذي يؤول اليه القول بتجرد النفس إذا ما بطل الأساس الذي يقوم عليه⁷⁸. وفي هذا الصدد لا يكتفي ابن قيم الجوزية بإبطال وجود كليات في الخارج إذ لا وجود الا للمعينات،

71 - مقاصد الفلاسفة، نشرة سليمان دنيا، الطبعة 2، القاهرة، 1379 / 1960، ص 352، 360؛

تهافت الفلاسفة، ص 214.

72 - المرجع نفسه، ص 212.

73 - المرجع نفسه، ص 213.

74 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 202.

75 - المرجع نفسه، ص 201-211.

76 - المرجع نفسه، ص 201.

77 - المرجع نفسه، ص 202؛ انظر ابطال القول بالجوهر الفرد عند ابن سينا، النجاة، ص 102 وما

يليها؛ الشفاء، الطبيعيات 1 - السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، 1983، ص 188

وما يليها؛ الاشارات والتهيات، ص 90 وما يليها؛ الغزالي، التهافت، ص 210-211 و215؛

الإيجي، المواقف، ص 457.

78 - الشفاء، النفس، ص 203.

بل ويطل حتى وجودها في الذهن إذ لا نجد فيه الا صورا شخصية معينة وغير مجردة عن عوارضها⁷⁹. فلا مجال إذن للقول بالترحيد كعملية أساسية في المعرفة العلمية. وأقصى ما يسع الفلاسفة أنهم ينظرون الى تلك الصورة بقطع النظر عن عوارضها، ولا يكفي ذلك للقول بوجود صورة كلية غير مجردة عن العوارض لا في الخارج ولا في الذهن. وهنا أيضا لا يسعنا الا الإشارة إلى العلاقة بين نقد ابن القيم وبين نقد شيخه ابن تيمية الذي عاب على الفلاسفة تفريقهم بين الماهية والوجود مع قولهم إن كليهما موجود في الخارج وإن حقائق الأنواع المطلقة موجودة في الأعيان⁸⁰. ويكمن غلط "المنطقيين اليونانيين" في نظر ابن تيمية في كونهم "ظنوا أن الموجودات العينية تقارنها حواهر عقلية بحسب ما تحملها من الكليات، فيظنون أن في الإنسان المعين إنسانا عقليا وحيوانا عقليا وجسما عقليا، وذلك هو الماهية التي يعرض لها الوجود وتلك الماهية مشتركة بين جميع المعينات... وإنما أتى فيه هؤلاء من حيث أنهم تصوّروا في أنفسهم معاني كلية مطلقة فظنوا أنها موجودة في الخارج"⁸¹. ونرى ابن تيمية يورخ لظهور هذه النظرية منذ فيثاغورس الذي قال بوجود أعداد مجردة خارج الذهن، الا أن أفلاطون عدل عن ذلك وقال بوجود ماهيات مجردة أزلية مستقلة عن الذهن، وعدل أرسطو بدوره عن نظرية أفلاطون وقال إن الماهيات مقارنة لوجود الأشخاص... "وهو غلط أيضا فإن ما في الخارج ليس بكلي أصلا وليس في الخارج الا ما هو معين مخصوص. فكونه كليا مشروط بكونه في الذهن"⁸². ولا فرق بين الوجود والماهية الا ما بين ما هو في الذهن وما هو في الخارج⁸³. وكل موجود في الخارج يتميز بحقيقة تخصه عما سواه⁸⁴. إن ما تجدر ملاحظته هنا هو الفرق بين ابن تيمية وبين تلميذه، فبينما لم يطل الأول وجود الكليات عمّا، إذ قال بوجودها الذهني دون وجودها الخارجي⁸⁵، أبطلها الثاني في الخارج وفي الذهن الذي لا توجد فيه الا صور معينة، "فالصورة التي يثبتونها ويزعمون إنها حالة في النفس... صورة

79 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 205.

80 - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشرة عبد الصمد شرف الدين الكتي، بمباي، 1949/1368، ص 64-65؛ الفتاوى، IX، ص 97-98 و XVII، ص 339.

81 - الفتاوى، VII، ص 590-591.

82 - الرد على المنطقيين، ص 134-135؛ الفتاوى، IX، ص 127.

83 - الرد على المنطقيين، ص 64 و 69.

84 - الفتاوى، IX، ص 98، 124، و III، ص 32.

85 - المرجع المذكور، XII، ص 344-345.

شخصية موصوفة بعوارض شخصية⁸⁶. ولا تمتنع هذه الصورة المعينة في نظر ابن القيم أن تنطبق على أفراد كثيرة⁸⁷. وهو ما يذكرنا بالخلاف بين ابن رشد وابن سينا، إذ يقول ابن رشد: "وإنما كان يمكن أن لا تستند هذه الكليات الى موضوعاتها لو كانت موجودة بالفعل خارج النفس كما كان يراه أفلاطون. وهو من البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه. وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط. وقد عدد أرسطو في ما بعد الطبيعة الحالات اللازمة عن هذا الوضع. وباستناد هذه الكليات إل خيالات أشخاصها صارت متكررة بتكررها، وصار معقول الإنسان عندي مثلاً غير معقوله عند أرسطو، فإن معقوله عندي إنما استند إلى خيالات أشخاص غير الأشخاص الذين استند إلى خيالات معقوله عند أرسطو"⁸⁸. ونحن نذكر أن الغزالي أبطل، في جداله مع الفلاسفة، وجود المعاني الكلية حتى في العقل وعلل توهم الفلاسفة ادراك الكليات منعزلة عن الحس بقوله: "بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله [بذلك يصبح معنى الكلي] أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً، ونسبة تلك الصورة الى سائر أحاد ذلك الجنس نسبة واحدة"⁸⁹. يبدو ابن القيم إذن، في إبطاله وجود الكليات في الذهن، أقرب إلى الغزالي منه إلى أستاذه. أما في حكم الفلاسفة فإن هذا الإدراك الذي يتعلق بالمعنى والشخصي لا يتجاوز ادراك الحس وادراك المخيلة.

وإذا نفينا وجود الكليات لم يبق إلا أن نبتل كون العلم حلول صورة المعلوم في نفس العالم⁹⁰، بل ليس العلم الا نسبة أو إضافة بين العالم والمعلوم⁹¹. وذلك على غرار الابصار الذي "ليس بانطباع صورة مساوية للمبصر في القوة الباصرة، وإنما هو نسبة وإضافة بين القوة الباصرة والمبصر"⁹²، فالابصار هو إذن حالة إضافية تحصل للنفس الناطقة لا تتوقف على حصول صورة المدرك في المدرك⁹³. وتسمى هذه النسبة

86 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 205.

87 - المرجع نفسه، ص 204.

88 - تلخيص كتاب النفس، ص 81.

89 - تهافت الفلاسفة، ص 226.

90 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 207.

91 - المرجع نفسه، ص 203.

92 - المرجع نفسه.

93 - المرجع نفسه، ص 206.

المخصوصة بين العالم والمعلوم في اصطلاح المتكلمين تعلقاً⁹⁴. فالذي يحصل في النفس العالمة هو العلم بالمعلوم لا صورة المعلوم⁹⁵. وبما أن العلم تابع للمعلوم والمعلوم معين دوماً فالعلم به لا يكون الا معينا، لكنه صورة منطبقة على أفراد كثيرة⁹⁶.

والخلاصة ان مختلف المذاهب التاريخية (التي يمكن اعتبارها امكانات نظرية) في طبيعة النفس ومصيرها كانت متوفرة في الفكر اليوناني، قبل سقراط وبعده. وتراوحت بين الحاق طبيعة النفس بالمادة واعتبارها جسماً او حتى جسماً لطيفاً (الذريون وأنباذقليس ثم الرواقية)، وبين اعتبارها مزاجاً او تأليفاً أو كيفية (أو عرضاً) وهو ما ينفي جوهريتها (مثلاً جالينوس فيما بعد)، وتكرس القول بلاجسمانية النفس مع أفلاطون وأرسطو⁹⁷، حتى اعتبرت جوهرها لا جسمانياً مفارقاً للجسم (أفلاطون) أو محايثاً له (أرسطو). ويكفي في ذلك الرجوع الى محاوره الفيديون لأفلاطون وكتاب النفس لأرسطو (I، 4). فنجد في الكتاب الثاني مثلاً ردّ أرسطو على النظريات القديمة في اعتبار النفس تأليفاً ومزاجاً وتركيباً من أشياء مختلفة وعلى النظريات المجسمة لها⁹⁸. ووجدت كذلك المذاهب المختلفة، التي ترتبط بهذه الطبيعة، في بقاء النفس او فسادها⁹⁹. وما يمكن قوله هنا هو أنه بينما اتبع حل فلاسفة الإسلام فهما مجرداً للنفس فهموا به أقوال أرسطو في اتجاه أفلاطوني محدث، التجأ المتكلمون الى تصوّر النفس تصوراً جسمانياً، حتى كاد يبدو من الطبيعي اتفاق تجرد النفس والموقف الفلسفي واتفاق جسمانية النفس والمعتقد الاسلامي. وفي هذا لا نجد فرقاً بين ابن القيم وأغلب المتكلمين، إذ يوضح عضد الدين الإيجي (م 756 / 1355) هذه الاشكالية مبيناً أن تعريف الفلاسفة للعلم بكونه حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها¹⁰⁰ مبني على مذهبهم في اثبات الوجود الذهني¹⁰¹، ويصبح هذا

94- الإيجي، المواقف، ص 272 و 457. وقد سبق للغزالي أن غير لفظة "الانطباع" بلفظة "نسبة" (تهافت الفلاسفة، ص 213-214).

95- ابن القيم، المرجع المذكور، ص 204.

96- المرجع نفسه، ص 205.

97- ثامسطيوس، المرجع المذكور، ص 27-28.

98- ثامسطيوس، المرجع نفسه؛ فلوطرخس، في الآراء الطبيعية، ضمن أرسطاطاليس، في النفس، ص 158.

99- فلوطرخس، المرجع المذكور، ص 162.

100- المواقف، ص 273 و 274.

101- المرجع نفسه، ص 19 و 114.

التعريف الأسس الذي يقوم عليه قولهم بتجرد النفس الإنسانية¹⁰²، وعندما يذهب المتكلمون الى انكار الوجود الذهني وإبطال المجردات واقتصار الوجود على الهويات الجزئية فإنهم يذهبون الى القول بجسمية النفس¹⁰³. فعلينا حينئذ أن نتساءل عن الأمر المحدد التي خضعت إليه هذه الاختيارات بين امكانات نظرية ومذاهب تاريخية كانت متوفرة بالفعل. وقد قيل إن هذه الاشكالية كانت غريبة عن الاسلام في بدايته، أي قبل الصياغات النظرية الفلسفية منها والكلامية¹⁰⁴. ولا يكفي البعد الجدالي الذي يوصف به الكلام عادة (أي الرد على من قال بتجردها من الفلاسفة) أو التأثير بالرواقية لتعليل هذا الاختيار لو ذاك. لعل المبدأ في ذلك هو النزعة المجسمة للعالم بكل ما فيه، بما فيه النفس الانسانية (وهي نزعة شبيهة بالرواقية)، والوقوف باللامادية عند الحقيقة الإلهية. لا محالة يقع دوما الاستعجاء بالنص، ولكن فهم النص كثيرا ما يعكس الاختيار النظري الذي يحدد مذهبا ما، فيؤول النص حسب التوجه النظري. ولكن يبقى هذا مجرد فرضية، ولعلنا لو وثقنا في هذا التعليل لأمكن لنا كذلك أن نطمح في تعليل اختيار المتكلمين غالبا لطبيعات المذهب الذي (مع توجيهه توجيهها معنا يختلف فيه عن الذرية اليونانية القديمة) الذي يقوم على بنية منفصلة للواقع المادي (الجواهر الفردة والأعراض) ونبذ التصورات الطبيعية الأخرى مثل التصور الأرسطي للحقائق الطبيعية المتصلة والتي تقوم على تلازم المادة والصورة. وكذلك يكون الأمر بالنسبة إلى الإلهيات التي تغلب فيها لدى المتكلمين صورة الإله الفاعل المباشر على عكس الفلاسفة الذين يقولون بعلية الإله غير المباشرة (سواء كانت فيضية عند أفلاطون أو غائية عند أرسطو). وفي هذا الصدد يقول ابن رشد: "وإنما مال القوم [الفارابي وابن سينا] الى مذهب أفلاطون لأنه رأي قريب مما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في هذا المعنى من أن الفاعل للأشياء كلها واحد وإنها ليست تؤثر بعضها في بعض وذلك أنهم رأوا أنه يلزمهم عن تخليق بعضها لبعض المرور في الأسباب الفاعلة الى غير نهاية فأتبوا فاعلا غير جسم"¹⁰⁵.

ونشير في النهاية الى التلازم الطبيعي في كلا التقليدين الفلسفي والكلامي بين طبيعة النفس وطبيعة المعرفة وطبيعة الادراك الحسي وتصور السعادة. فإن كان

102 - المرجع نفسه، ص 457.

103 - المرجع نفسه، ص 83، 114، 457، 459.

104 - Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, pp. 241-247.

105 - تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة مورييس بويج، الطبعة الثالثة، بيروت، 1983، III، ص 886.

المتعمد عند المتكلمين تجسيم النفس ونفهم المطلق للمجردات فقد كان المعول عليه عند كثير من الفلاسفة إثبات هذه المجردات سواء داخل الذهن أو خارجه، سواء كانت محيطة أم مقارفة. لذلك كانت النفس عند هؤلاء جوهرًا مجردًا والعلم تصورًا للمعلوم والسعادة مجردة على قدر تنمية القوة النظرية¹⁰⁶. وربما لم يسعهم أن ينفكوا عن تصور مادي لعملية المعرفة العلمية تسيطر عليه صور الحلول والانطباع والفعل والانفعال¹⁰⁷.

106 - راجع مثلاً ابن سينا، رسالة في السعادة، ص 16.
107 - وأدل شيء على ذلك جهد ابن سينا لتجريد المعرفة من الحس، فإن مراتب التجريد تمثل كلها ضروباً متفاوتة من الارتسام تبدأ بالاحساس الذي هو قبول صورة لشيء مجردة عن مادته (أحوال النفس، ص 69-74؛ النجاة، ص 168-174؛ الشفاء، النفس، ص 59 وما يليها؛ الاشارات والتهيهات، ص 122 وما يليها)، وتنتهي بالعقل القدسي "الذي ترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء" (أحوال النفس، ص 131؛ النجاة ص 166-167؛ الشفاء، النفس ص 312-235؛ الاشارات والتهيهات، ص 126 وما يليها)، هذا بالرغم من أن جوهر النفس فاعل غير منفعل، وذلك عندما يعقل النتائج فإنما يعقلها بالاستخراج منه لها بالتركيب والتحليل للصورة التي في ذاته وذلك فعل لا انفعال (رسالة في السعادة، ص 9). وعلى العكس من ذلك فإن ابن القيم ينكر أن يكون العلم فعلاً وذلك لأنه يعرفه بكونه نسبة وإضافة (المرجع المذكور، ص 205).

العلوم والتعليم في فكر ابن حزم الأندلسي (م 456 / 994)

لاحظ سالم يفوت¹ أن الباحثين قلما درسوا تصنيف العلوم الوارد في كتب ابن حزم. ويمكن أن نذكر دراستين، على الأمل، تتعلقان بهذا الموضوع بالذات يغفلهما صاحب المقال، وهما دراستان مقاربتان في التاريخ: أولاهما لسالفاتور قومز نوقالس² والثانية لحسين مونس³.

وليس النقص في نظرنا متعلقا باهتمام الدارسين بالكيفية التي صنف بها ابن حزم العلوم بقدر ما هو متمثل في إهمال كونه يرسم برنامجا تعليميا. وهو أمر لا يرد عرضا في أحد تأليف ابن حزم، بل إنه كثيرا ما يردده ويلج عليه، مما يبين مكانة ذلك في فكره.

وهذا ما سنحاول بيانه في هذا المقال فيتضح أنه لا يمكن الفصل بين احصاء ابن حزم للعلوم وبين برنامج التدريس الذي رسمه، ونعتمد في الأثناء رأي ابن حزم في

1 - "تصنيف العلوم لدى ابن حزم" في دراسات عربية، السنة 19، العدد 5، مارس 1983، 58-90؛ سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، 1986، 229-238.

2 - GOMEZ NOGALES Salvador, "Teoría y clasificación de la Ciencia según Ibn Hazm", In — *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. XIV/XV/1 (1965-66); p. 49-73.

3 - MONES Hussain, "Clasificación de las Ciencias según Ibn hazm", in *Revista del Instituto de — Estudios islámicos en Madrid*, vol. XIII (1965-66), p. 7-15.

هذا بالإضافة إلى أعمال سابقة منها:

ASIN PALACIOS, "Un códice inexplorado del cordobés Ibn Hazm", in *al-Andalus*, II (1934), p. 1-56;

CRUZ HERNANDEZ Miguel, *Historia de la filosofía española*, t. I, Madrid, 1975, p. 249.

4 - في الواقع كان احسان رشيد عباس قد أشار في مقدمته لوسائل ابن حزم (المجموعة الأولى، نشرة احسان رشيد عباس، القاهرة، بدون تاريخ، ص: ي) إلى أن ابن حزم "يرسم منهاج في التعليم ويضع كل العلوم لمقاييس تربوية".

5 - راجع مثلا رسالة في مراتب العلوم (ضمن رسائل ابن حزم)، ص 63 وما يليها، الطريب لحد المنطق...، نشرة احسان عباس، بيروت [1959]، ص 198-200؛ رسالة الطرخيس لوجوه التخليص (ضمن الرد على ابن النفريلة اليهودي...، نشرة احسان عباس، القاهرة، 1380/1960)، ص 160؛ رسالة الوقيف على شارع النجاة... (ضمن رسائل ابن حزم)، ص 54.

حقيقة العلم وطبيعته ومصدره، ثم تنطرق الى تصنيفه للعلوم وترتيبها وغدّد طبيعة كلّ علم منها وأقسامه، لتصل في النهاية الى رسم برنامج ابن حزم في التعليم ودوره في نسقه الفكري⁶.

1- العلم : معناه ومصدره وطبيعته

1- مفهوم العلم

لا يضع ابن حزم فرقاً بين لفظي "علم" و"معرفة"، وذلك على العكس من بعض الفلاسفة او الصوفية⁷. فهما في نظره : "إسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه"⁸. واعتبار العلم اعتقاداً يقرب تعريف ابن حزم من التعريف الذي ساد في الأوساط الاعتزالية ويضاف الى نقاط الخلاف بين ابن حزم وبين الأشاعرة⁹. ونلاحظ من ناحية أخرى أنّ ابن حزم يبدأ بمفهوم عام يطلق عليه لفظة "علم"، وهو مطلق العلم لا يختلف فيه العلم عن الفن (أي الصناعة)، فيصبح كلّ ما علّم علماً "فيدخل في ذلك علم التجارة والحياطة والحياكة وتدبير السفن وفلاحة الأرض وتدبير الشجر ومعاناتها، وغرسها، والبناء وغير ذلك"¹⁰. لكن هذه العلوم المذكورة في المستوى العام لا تتعلّق في الواقع إلا بما

6 - نعتد بالأساس في تصنيف العلوم هذا على رسالة في مراتب العلوم وعلى كتاب القريب الى حدّ المنطق. وفي الرسالة المذكورة (ص 63) يقترح ابن حزم التخطيط التالي: "فلنتكلم... على وجه التوصل الى العلوم، وبين أفضلها صفة وأعلها قدراً، والذي بالناس اليه الضرورة الماسة، والفاقة الشديدة والحدّ الذي لا يجرى منه ما دونه، والنهاية التي لا وراء لها منه".

7 - راجع مثلاً التمييز المنطقي بين العلم والمعرفة الذي يقيمه الغزالي وهو أنّ المعرفة تصوّر (ادراك الذوات مفردة) يقتضيه الحد، والعلم هو التصديق (ادراك نسبة هذه المفردات بعضها الى بعض بالنفي والاثبات) ويتطرق اليه التصديق والتكذيب ويقتضيه بالحجة والبرهان (محك النظر، بيروت، 1996، ص 8-10، 124-127)؛ راجع على العموم فيما يتعلّق بإمكانية التمييز بين العلم والمعرفة أو عدمه. ROSENTHAL F., *Knowledge triumphant*, Leiden, 1970, pp. 113-118.

8 - الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، 1917، ص 7، 109؛ الأصول والفروع، نشرة محمد عاطف العراقي وسهير فضل الله أبو واقية وإبراهيم إبراهيم هلال، القاهرة، 1978، ص 247؛ الاحكام في أصول الاحكام، نشرة أحمد شاكر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 34-37؛ وكذلك القريب (ص 156): "معرفة كلّ عارف بما يعرفه وهو علمه بما يعلم...".

9 - بينما يجد المتكلمون العلم بكونه "اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال" يحده ابن حزم بكونه "اعتقاد الشيء على ما هو به فقط" (الفصل، IV، ص 39 وما بعدها). ولكن سنرى ان ابن حزم لن يقتصر على البعد النفسي (الاعتقاد) دون البعد المنطقي (البرهان).
10 - مراتب العلوم، ص 80.

يحتاج إليه الناس في حياتهم الدنيا، بينما يبرز ابن حزم معنى خاصا للعلم يتعلّق باهتمام أخروي يكون محور تفكيره في العلم والتعليم.

ويمثل البرهان بعداً أساسياً في مفهوم العلم. وقد سبق أن ذكرنا أنّ العلم هو التيقّن، فالبرهان هو سبب هذا البعد المقوم للعلم، فيكون ابن حزم بذلك قد ارتبط بالتقليد الفلسفي وانفصل عن التقليد الكلامي المتقدّم الذي لم يتغيّر فيه حكم المنطق اليوناني من الرفض الى القبول. وإلى هذا البعد البرهاني يستند اختيار ابن حزم القول باضطرارية المعرفة، وإن كان هذا الاختيار يذكرنا باختلاف المتكلمين القديم في طبيعة العلم الاضطرارية أو الاختيارية (والذي يشير إليه ابن حزم نفسه¹¹)، فهو ينتمي الى سياق فلسفي ويكفي لذلك أن نذكر الفارابي مثلاً. ذلك أنّ الإنسان لا يمكنه دفع معلوم قام البرهان على صحته، وإلاّ كان جاحداً للضرورة¹². يقول ابن حزم: "إنّ المعلومات قسم واحد وهو ما عقد عليه المرء قلبه وتيقنه ثمّ هذا ينقسم إلى قسمين أحدهما حق في ذاته قد قام البرهان على صحته والثاني لم يقم على صحته برهان. وأمّا ما لم يتيقن المرء صحته في ذاته فليس علماً به ولا له به علم وإنّما هو ظنّ له. وأمّا كلّ ما علمه المرء ببرهان صحيح فهو مضطرّ إلى علمه به لأنّه لا مجال للشكّ فيه عنده وهذه صفة الضرورة"¹³. أما البعد البرهاني (الذي هو بعد معرفي متميز عن البعد النفساني) فإنّه كالقفل النوعي داخل جنس العلم الذي هو الاعتقاد. فالعلم لا يكون إذن إلاّ يقينياً وضرورياً¹⁴، وبذلك فهو لا ينفصل عن الظنّ وحده، بل هو ينفصل كذلك عن التقليد، فابن حزم الظاهري لا ينبذ التقليد في أحكام الفقه وحدها بل وكذلك في أحكام النظر. وهنا أيضاً لا ينبغي أن ننسى أنّ المتكلمين عند

11 - الفصل، ٧، ص 108؛ ابن حزم، الأصول والفروع، ص 246 وما بعدها.

12 - يقول ابن حزم: "كلّ ما ثبت عندنا برهان... فمعرفة النفس به اضطرارية لأنّه لو رام جهده أن يؤيّل عن نفسه المعرفة بما ثبت عنه هذا الثبات لم يقدر فإنّ هذا لا شكّ فيه. فالمعارف كلها باضطرار إذ ما لم يعرف بيقين فإنّما عرف بظنّ وما عرف ظناً فليس علماً ولا معرفة" (الفصل ٧، ص 109) وكذلك الأصول والفروع، ص 246؛ الأحكام...، ص 22. وراجع الفارابي مثلاً عن كون البرهان هو الذي يجعل العلم يقينياً يتسم بالضرورة (احصاء العلوم، نشره عثمان أمين، القاهرة، 1984، ص 64).

13 - الفصل، ٧، ص 113.

14 - الأصول والفروع، ص 247؛ وراجع: ARNALDEZ Roger, art "Ibn Hazm", *E.J.* 2, III, 815.

TURKI Abdel Magid, La réfutation du scepticisme et la théorie de la connaissance dans les *Fisal*

d'Ibn Hazm, in *Studia Islamica*, vol. 50 (1979), 66-67

اشتراطهم النظر في الدليل يقصون كلّ تقليد¹⁵ عن العلم، الذي يتولد عند المعتزلة عن النظر ضرورة والذي يفضي اليه النظر عادة عند الأشاعرة، ولكن ابن حزم يرفض تماماً اشتراط المتكلمين النظر والاستدلال في الإيمان رفض الغزالي له رغم كونه يشترطه في علم الشريعة¹⁶.

2 - مصدر العلم وطبيعته

لا يقول ابن حزم في الفصل بفطرية المعرفة، فالإنسان لا يولد وهو متّصف بها بل هو: "يُخرج إلى الدنيا ليس عاقلاً لا معرفة له بشيء"¹⁷ سواء قلنا بالتصور الأرسطي الذي لا تسبق فيه النفس البدن لأنها صورته، أو التصور الأفلاطوني الذي يثبت للنفس وجوداً سابقاً على البدن (فإن النفس تفقد ذكرها عند حلولها بالبدن)، أو حتى التصور الجالينوسي الذي تكون فيه النفس مزاجاً للبدن لا جوهرًا؛ فتبقى هذه الإمكانيات الثلاثة غير مؤثرة بالقياس إلى مصدر المعرفة. ويلتجى ابن حزم لتفسير ظهور المعرفة إلى الجمع بين فاعلين، الأول يقترب من التعليل الفلسفي والثاني من التعليل الكلامي. فيكون كلّ ما يقوم به الإنسان في الأول بحكم الطبيعة، شأنه في ذلك شأن الحيوان تماماً، فإذا كبر وعقل وتقوّت نفسه وبدأت بتمييز الأمور "يحدث الله تعالى لها قوة على التفكير واستعمال الحواس في الاستدلال و... الفهم عما تشاهد

15 - المقلد "مدع علماً وليس عالماً، وإن وافق اعتقاده الحق، لكنه هاهنا مبخوت" (التقريب، ص 158) والتقليد مذموم (رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم، ص 26-28)، وهي بدعة ظهرت في القرن الرابع (رسالة التلخيص، ص 166؛ ابن حزم، ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سميد الأفغاني، دمشق، 1960/1379، ص 5 وما بعدها)، والتقليد الذي لا يحل البتة هو "أخذ المرء قول من دون رسول الله صلى الله عليه وسلم. ممن لم يأمرنا الله عزّ وجلّ باتباعه قط ولا بأخذ قوله بل حرم عليه ذلك ونهانا عنه... أمّا أخذ المرء قول رسول الله صلى الله عليه وسلم... فليس تقليد! بل هو إيمان وتصديق واتباع للحق وطاعة لله..." (الفصل، IV، ص 36؛ وانظر كذلك في ابطال التقليد المخلّي، بيروت، بدون تاريخ، ص 66-68 وملخص ابطال القياس...، ص 52 وما بعدها؛ الأحكام، صفحات 18، 37، 793).

16 - رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، صفحات 25-29 و36؛ الفصل، IV، ص 36 وما بعدها؛ V، ص 110 وما بعدها، الأصول والفروع، ص 256؛ الأحكام، ص 35.

17 - الفصل V، ص 108؛ وهو يستشهد بالآية 78 من سورة النحل: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أُمّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾؛ وانظر كذلك الفصل I، ص 4؛ الأصول والفروع، ص 246؛ راجع TURKI، المرجع المذكور، ص 65 وما بعدها.

وما تخبر به¹⁸. ولكن إن قربنا ابن حزم من التقليد الفلسفي، أو حتى من بعض الاتجاهات الكلامية، من حيث أنه يثبت الطبيعة ويثبت فعلها (وهو موضع خلاف آخر بينه وبين الأشاعرة) فإنه يؤكد على كون الطبيعة مخلوقة، ابتدأها الله فليس هي بأزلية¹⁹. وأساس هذا التمييز هو النطق، الذي يمكن أن يعتبر طبيعة في الإنسان²⁰، تماما مثل قول الفلاسفة بالنطق الذي يمثل الفاصل بين الانسان وبين بقية الحيوان، لأنه "القوة النفسانية المقطوعة في الإنسان التي يتميز بها عن الحيوان وهي التي بها يحصل للإنسان المعقولات والعلوم والصنائع"²¹. وبذلك يستند ابن حزم إلى التقسيم الفلسفي للنفس إلى نباتية وحيوانية وناطقة وإن قال بطبيعة النفس الجسمية²². ويمكن القول إذن إن أوائل المحسوسات والمعقولات تحصل لدى الإنسان باكتسابه لها لأنها عبارة عما يدركه "بأول فهمه ومعرفته"، ثم ينتج له هذا المستوى الأولي ككل المعارف الأخرى بمقتضيات ترجع، من قرب أو من بعد، إلى هذه المطلقات الحسية والعقلية. وستكون هذه الطريقة التي يقوم عليها التمييز بين الحق والباطل وسيلة ابن حزم المفضلة التي يفند بها كل الآراء المخالفة. ويتضح هنا أنه يطبق نموذجاً رياضياً وهو قابلية المركب من العدد لردّه إلى بسيطه مهما تعقد تركيبه²³. وقد سبق للفلاسفة كالفارابي وابن سينا أن ميزوا بين أوليات العقل الضرورية التي هي للعقل من ذاته فلا يكون فيها غلط ويجد الانسان نفسه وكأنها فطرت عليها ويشترك فيها ككل الناس (مثل كون الكل أعظم من الجزء) وبين المعقولات التي تنقسم إلى معقولات أولى

18 - المرجع المذكور، ص 108، I، ص 5-6؛ وراجع ARNALDEZ Roger, *Grammaire et* *théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956, 110sq.

19 - يثبت ابن حزم الطبايع وأنها لا تتبدل، ولذلك ينتقد الأشاعرة في انكارها الطبايع. وعلى أساس اثبات ماهيات للأشياء تقف عندها ولا تتجاوزها يمكن لابن حزم إبطال السحر والكيمياء (الفصل، I، ص 6، 15، 23؛ V، ص 2 وما بعدها، 14 وما بعدها، ص 62 وما بعدها، الأحكام، ص 42). وراجع يفوت، ابن حزم...، ص 329 وما بعدها. والملاحظ أن ابن حزم يميز بكل وضوح بين ما نسميه الآن الطبيعة والثقافة، ويجعلهما من أصل إلهي (التوقيف، ص 50).

20 - "أول ما يحدث للنفس من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم ما أدركت بحواسها الخمس... هذه ادراكات الحواس لمحسوساتها والادراك السادس علمها بالديهيات" (الفصل، I، ص 4-5).

21 - الفارابي، احصاء العلوم، ص 62.

22 - الفصل، I، ص 4 و V، ص 81، حول جسمانية النفس.

23 - المرجع المذكور، I، ص 7.

ومعقولات ثانية. فالمعقولات الأولى هي المحسوسات التي صارت متخيلات ثم جردها العقل عن لواحق المادة بتأثير العقل الفعال وبذلك تنتقل من القوة إلى الفعل، أما المعقولات الثانية فهي التي تحصل للعقل عند تركيب هذه المعقولات الأولى فيتم بذلك التصور والتصديق²⁴. وخلافاً للفلاسفة، لا نجد في آلية المعرفة علي ما وصفناها عند ابن حزم وظيفة الخيال الفلسفية باعتباره توسطاً ضرورياً بين الاحساس والتجريد العقلي، ولا نجد قولاً بانتقال المعقولات من القوة إلى الفعل والذي هو وظيفة العقل الفعال. وكأنه يكتفي بآلية أبسط من ذلك فيرد المعرفة إلى أوليات العقل وإلى المحسوسات ثم إلى تركيبها بالبرهان. ثم إن التسلسل النظري تضمن سلامته باتصاله، فلا يهم في ذلك طول الاستدلال أو قصره، أي كثرة الوسائط أو قلتها، لأن كلّ المقدمات ترجع إلى هذه المنطلقات. وهذا يستند أيضاً إلى تقسيم المنطق التقليدي إلى كون الأقيسة مؤلفة أو مركبة من قولين بسيطين فما أكثر (والقول البسيط هو بدوره مركب من معقولين). وفي تسلسل المقدمات هذه نكون قد ابتعدنا مع ابن حزم عن الاختيار ولا يبقى النصيب الوحيد منه إلا في الامكانية التي تتوقف لإرادة الإنسان إن شاء فعل الاستدلال وإن شاء تركه²⁵.

أما في التقريب²⁶ فإن ابن حزم يقسم كلّ المعارف قسمين: أولهما سابق وثانيهما لاحق:

أ - قسم أول مزدوج: ما يعرف بالفطرة وموجب الخلقة وما يعرف بالحسّ. فالأول هو ما يعرفه الإنسان بأول عقله بالنطق²⁷. وهي أوائل العقل التي سبقت الإشارة إليها. أما الحسي فهو ما يعرفه الإنسان بحسّه "المؤدي إلى التيقن بتوسط العقل لمعرفة أنّ النار حارة وأنّ الثلج بارد...". وليس في استطاعة الإنسان تحديد الزمان الذي تظهر فيه هذه المعارف التي تحصل له بالتجربة ولا كيف حصلت صحة معرفته بذلك،

24 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة البر نصري نادر، بيروت، 1973، ص 103؛ احصاء العلوم، ص 153؛ ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، نشرة بدوي، القاهرة، 1954، ص 17، 160؛ النجاة، القاهرة، 1357/1938، ص 64-65؛ علم النفس، باريس، 1988، ص 231.

25 - "ولو شاء أن لا يستدل لقدر على ذلك. فهذا الطلب وحده هو الاكتساب فقط" (الفصل، 7، ص 108-109).

26 - التقريب، ص 156-158.

27 - "الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات" (المراجع المذكور، ص 156 وكذلك ص 3؛ مراتب العلوم، ص 59).

ولا يفصلها زمان عن المعرفة الأولى. وهذا يصفه ابن حزم بكونه "فعل الله عز وجل في النفس"²⁸. ولذلك كان هذا الضرب من المعارف يتسم بالضرورة وتتساوى كل النفوس في امتلاكه وفي الاعتراف به للآخرين²⁹. وفي هذا القسم تجد صحة المعرفة بالأخبار حكمها، الأخبار التي صححها النقل، فلا يبقى مجال حينئذ للشك في صحتها، وهي تتصف لذلك بالضرورة³⁰. ولا يمكن إقامة برهان على معارف هذا القسم الأول العقلي والحسي ولا طلب دليل على صحتها ولذلك لم نعين لها امتدادا زمنيا لأن ذلك من خصائص ما يكون بالاستدلال وحده، بل "من هذين القسمين تقوم الدلائل كلها وإليهما ترجع جميع البراهين وإن بعد طرفها... من نتائج مأخوذة من مقدمات"³¹. فيكون بذلك منطلق كل علم برهاني الحسيات وبديهيات العقل.

ب - قسم ثان وهو ما تحصل معرفته بالمقدمات المنتجة الراجعة إلى العقل والحس، إما من قرب أو من بعد، ولذلك نعين في هذا القسم امتدادا زمنيا. والأمثلة التي يذكرها ابن حزم هنا تحيلنا على العلم في مستواه العام: "العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات... والكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والمهندسة"³². تكون هذه إذن نتائج الأقيسة.

ولعل ابن حزم تردد في ما يخص طبيعة المعرفة إختيارية هي أم اضطرارية، فقد ميز بين ثلاثة أنواع من المعارف، المحسوسات وأوائل العقل والمعارف المنتجة

28 - التقريب، ص 156.

29 - المرجع نفسه. "وليس ذلك في بعض النفوس دون بعض بل في نفس كل ذي تميز لم تصبه آفة وكل نفس تعلم ان سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة" (المرجع المذكور، ص 156-157).

30 - المرجع المذكور، ص 157.

31 - المرجع نفسه. "ويقدر [قرب] هذه النتائج من هذه المعارف الأوائل يسهل بيانها ويقدر بعدها يبعد ثباتها، إلا أن كل ما صح من هذه الطرائق من قريب أو من بعيد فمستوفي أنه حق استواء واحدا وإن كان بعضه أغمض. ولا يجوز أن يكون حق أحق من حق آخر ولا باطل أبطل من باطل آخر إذ ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد وما بطل فقد بطل وما خرج عن يقين الوجود والنبوت ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوك فيه عند الشاك، وهو في ذاته بعد إما حق وإما باطل لا يجوز غير ذلك ولا يبطله إن كان حقا جهل من جهله أو تشكك من تشكك فيه كما لا يحق الباطل غلط من تزعمه حقا أو تشكك من تشكك فيه" (المرجع المذكور، ص 158؛ وانظر الفصل، 1، ص 6-7).

32 - التقريب، ص 158؛ الأحكام، ص 96.

بالبرهان. وهو يجعل في التقريب، الذي ألفه قبل الفصل³³، أوائل العقل والحسوسات "من فعل الله في النفس"³⁴ علمين موهوبين عن الأول الواحد تفضلاً "إذ لم يتقدم منا فعل يوجب أن يعطينا هذه العطية العظيمة"³⁵، فهما إذن اضطراريان. أما الفصل ففي موضع منه³⁶ يجعلهما ابن حزم "ضرورات أوقعها الله في النفس" بينما يقول في موضع آخر³⁷ إن الإنسان "طريقه الى بعض المعارف اكتساب في أول توصله إليها لأنه بأول فهمه عرف ان الكل أعظم من الجزء". فتكون أوائل العقل مكتسبة. فالتزدد يهيم إذن أوائل العقل لأن ما يكون اكتساباً لا يكون اضطراراً. ولكن يمكننا ملاحظة أمرين أولهما ان كل هذه المعارف حاصلة في النفس بعد أن لم تكن، وثانيهما أن الاكتساب وإن كان بإرادة الإنسان فهو خلق لله. أما المعارف المنتجة بالبرهان فهي ضرورية ليس للإنسان حظ من الاختيار فيها، إلا أن يترك الاستدلال أو يطلبه كما شاء. فيكون مجال الانتاج المعرفي يخضع للضرورة، فكل معرفة برهانية اضطرارية³⁸، وإذا أمكن أن نستوحي من الإطار الكلامي فلعله يمكن القول حيثئذ أنه لا تبقى الا إرادة النظر فعلاً إنسانياً مباشراً وقصداً إلى الفعل النظري، وكأن بقية العلوم المنتجة بالاستدلال تخضع لضرب من توليد في معناه المنطقي (الذي يضطر النفس الى قبوله) لا في معناه الطبيعي (أي الذي يهيم الأفعال الخارجية) الذي أثبتته المتكلمون القائلون بالتوليد، أي المعتزلة (وإن كان هذا لا يخلو من بعد منطقي، لأن النظر في الدليل يؤكد المعرفة بالمدلول).

II - تصنيف العلوم

نجد بعض الاختلاف بين تقسيم العلوم الوارد في التقريب والتقسيم الوارد في مراتب العلوم. ويتمثل الاختلاف أساساً في معرفة أقسام العلوم ما إذا كانت ثابتة أم متحوّلة، نهائية أم وقتية.

33 - يجعل ابن حزم في الفصل (I، ص 4) على كتاب التقريب.

34 - التقريب، ص 156.

35 - المرجع المذكور، ص 157.

36 - الفصل، I، ص 5-7.

37 - المرجع المذكور، V، ص 108.

38 - الأصول والفروع، ص 249-250؛ وراجع الملاحظة 12.

أما في التقريب حيث يهتم ابن حزم بارجاع العلوم إلى المقدمات التي تنطلق منها (حسية كانت أو عقلية أو نقالية) فإنه يقبل منظارا حركيا يبرز من خلاله تطوّر العلوم وتغيّرها. فلا يحدّد عدد العلوم ولا أقسامها بصفة مطلقة صالحة لكلّ أمة ولكل زمان، بل يقتصر على احصاء العلوم المتداولة التي يطلبها الناس في عصره. فيحصر عددها في إثني عشر علما أصليا وعلمين متفرّعين عنها³⁹. والعلوم الأصلية الإثنا عشر هي: (1) علم القرآن⁴⁰، (2) علم الحديث⁴¹، (3) علم المذاهب⁴²، (4) علم المنطق⁴³، (5)

39 - التقريب، ص 201-203. "وهذه الرتبة هي غير الرتبة التي كانت عند المتقدمين، ولكن إنما نتكلم على ما ينفع به الناس في كل زمان مما يتوصلون به الى مطلوبهم من ادراك العلوم..." (المرجع المذكور، ص 201).

40 - أقسام علوم القرآن هي قراءاته وإعراجه وتفسيره وأحكامه. "فالمرجوع اليه من علم قراءات القرآن مقدمات راجعة الى قراء مرضيين معلومين، راجعة الى النبي صلى الله عليه وسلم الذي قامت البراهين على صحّة نقلها عنه وعلى صحّة ثبوته [تبرّته]". وأما إعراجه فهو مقدمة صحيحة فيه اذا أخذ اللفظ فيه على حركات ما وهيمه ما فهو أصل مرجوع اليه. وأما لغته فالمعهود منها في اللغة العربية. وأما أحكامه فإلى مفهم ألفاظها وإلى بيان النبي صلى الله عليه وسلم لها" (المرجع نفسه، ص 201؛ وانظر الملاحظة 58).

41 - لعلم الحديث قسمان: علم رواته وعلم أحكامه. "فاما رواته فالمرجوع اليه فيهم مقدمات منقولة عن ثقاف شهدوا عليهم بالعدالة والحجة والشهادة مأخوذة من نص القرآن الذي ذكرنا صحته. وأما أحكامه فإلى مفهم ألفاظها وإلى دلالة بعضها على البعض..." (المرجع نفسه، وانظر الملاحظة 59).

42 - ما يرجع إليه في المذاهب الخارجة عن الملة الاسلامية "مقدمات راجعة الى أوائل العقل والحس على ما ذكرنا في كتاب الفصل" (المرجع المذكور، ص 202؛ والفصل 1، ص 2؛ والملاحظة 61).

43 - إنّ تحمس ابن حزم للمنطق - الذي ألف فيه كتاب التقريب - معروف. فهو يعتبره "العبارة على كلّ علم" (التقريب، ص 202)، لأنه نافع في كل العلوم حتى ان من جهله عجز عن فهم كلام الله وكلام نبيه (المرجع المذكور، ص 3-4، 6، 8، 19؛ رسالة التوقيف، ص 43، حيث يدمج ابن حزم الفلسفة والمنطق في علم واحد "حسن رفيع لأنه فيه معرفة العالم كله، بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء الا به، وتمييزه مما يظن من جهل انه برهان، وليس برهاننا، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق عمّا سواها"، وانظر كذلك مراتب العلوم، ص 171؛ التقريب، مقدمة احسان عباس، ص: ب؛ وانظر مناقشة ابن حزم (المرجع المذكور، ص 6-8) لمواقف الناس المختلفة من منطق أرسطر والتي تذكر مناقشة الغزالي للموضوع نفسه في النقذ من الضلال مثلا؛ وانظر المقارنة التي قام بها سالم يقرت، "ابن حزم ومنطق أرسطر"، في دراسات هيرية، عدد 4، السنة 19، فبراير 1983، ص 55-182؛ يقرت، ابن حزم...، ص 209 وما بعدها؛ وراجع:

BRUNSCHVIG Robert, "Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens juristes de l'Islam: Ibn Hazm, al-Ghazālī, Ibn Taymiyya, in *Études d'Islamologie*, Paris, 1976, pp. 303-328; CHEJNE G. Anwar, "Ibn Hazam on Logic", in *JAOS*, 104 (1984); pp. 57-72; ARNALDEZ, *Grammaire...*, 121 sq.

علم الفتيا⁴⁴، 6) علم النحو⁴⁵، 7) علم اللغة⁴⁶، 8) علم الشعر⁴⁷، 9) علم الخير⁴⁸، 10) علم الطب⁴⁹، 11) علم العدد والهندسة⁵⁰، 12) علم النجوم بقسميه: أ - علم الهيئة

ويبدو لنا أن الكاتب يبالغ في اعتبار منطق ابن حزم منطقاً بيانياً لا غير، يقرم على تحليل الألفاظ لا على تحليل المفاهيم وعلاقة الحمل، ولعل ذلك راجع إلى أن كتاب التقريب كان لم ينشر بعد فلم يمكنه أن يطلع عليه (راجع ARNALDEZ، المرجع المذكور، ص 25، 105)؛ و ARNALDEZ، المقال المذكور، ص 817-818.

44 - وما يرجع إليه فيه "مقدمات من القرآن والحديث اللذين صحّا بالبراهين، وإلى إجماع العلماء الأفاضل الذي صحّ بالقرآن..." (التقريب، ص 202).

45 - المرجوع إليه في علم النحو "مقدمات محقوقة عن العرب الذين تزيده معرفة تفهمهم للمعاني بلفتهم، وأما العلل فيه ففسادة جداً" (المرجع نفسه). ويعرف ابن حزم النحو بأنه "معرفة تنقل هجاء اللفظ وتنقل حركاته الذي يدل كل ذلك على اختلاف المعاني" (مراتب العلوم، ص 64). ولم يتكلم أحد من السلف الصالح في هذه المسائل حتى فشى جهل الناس بها "فوضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالا عظيما" (التقريب، ص 3). إلا أن النحويين استحدثوا العلل التي هي فاسدة كلها لا نصيب لها من الحقيقة في نظر ابن حزم (المرجع المذكور، ص 168). ويرى ابن حزم تعلم النحو فرضا واجبا على المسلمين على الكفاية إذ أن "من لم يعلم النحو واللغة فلم يعلم اللسان الذي به بين الله لنا ديننا وعاطننا به. ومن لم يعلم ذلك فلم يعلم دينه، ومن لم يعلم دينه ففرض عليه أن يتعلمه، وفرض عليه واجب تعلم النحو واللغة ولا بد منه على الكفاية" (رسالة الطخيص، ص 160-161؛ وكذلك التقريب، ص 3).

46 - يرجع في اللغة "التي هي اللفاظ يعبّر بها عن المعاني" (مراتب العلوم، ص 64) إلى "ما سمع أيضا من العرب بنقل التفات المقلوبين أن هذه لغتهم" (التقريب، ص 202 وكذلك ص 168). وكل ما قاله ابن حزم من ضرورة تعلم النحو فهو صالح بالنسبة إلى اللغة (انظر للملاحظة السابقة وقارن بما يقوله الغزالي في إرجاع اللغة إلى السماع في الأحياء، القاهرة، بدون تاريخ، 1، ص 28 وفاتحة العلوم، القاهرة، 1322، ص 35).

47 - يرجع في علم الشعر إلى "ما سمع أيضا من استعمالهم في الأوزان خاصة دون كل وزن يستعمل عند غيرهم، إذ إنما يسمى الناس شعرا ما ضمت الأعراس فقط التي ذكر النديم في كتابه. وإما في مستحسنه ومستقيحه فإلى أشياء اصطلاح عليها أهل الاكثار من روايته والاكباب على تفتيش معانيه من لفظ عذب وسهل ومعنى جامع للحسن واصابة تشبيه وكناية مليحة ونظم بديع" (التقريب، ص 202)؛ وانظر كذلك الفصل الخاص بالشعر في المرجع نفسه، ص 206-207 حيث يقسم ابن حزم الشعر إلى صناعة وطبع وبراعة؛ وانظر كذلك التقسيم الثلاثي الآخر من حيث الحكم الشعري في رسالة الطخيص، ص 162؛ ثم راجع فيما بعد أقسام الشعر المستحب حفظها والأصناف الواجب تجنبها، وراجع للملاحظة 113 وقارن بموقف الغزالي من الشعر في الأحياء، 1، ص 28 و60.

48 - يرجع في علم الخير إلى "مقدمات قد اضطر تواتر النقل إلى الإقرار بصحتها من كون البلاد المشهورة والملوك المعلومين ووقائعهم وسائر أخبارهم مما لا شك فيه" (التقريب، ص 202 وراجع للملاحظة 116).

49 - يرجع في علم الطب (انظر حدّ الطب في التقريب، ص 184) إلى "مقدمات صحتها التجربة أو ما بدا وظهر من قوى الأمراض وما يولدها عن اضطراب المزاج ومقابلة ذلك بقوى الأدوية وذلك كله راجع إلى أوائل العقل والحس (المرجع نفسه). ونلمس هنا ترددا في موقف ابن حزم من فائدة الطب. فمن ناحية تقتصر منفعة على الدنيا فقط، بل حتى هذه المنفعة الدنيوية فهي

وقطع الكواكب والشمس والقمر والسموات وأقسام الفلك ومراكزها⁵¹، ب) القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب والشمس والقمر في المروج ومقابلة بعضها بعضها⁵². أمّا العلمان الفرعيان فهما: 1) علم البلاغة⁵³ و2) علم العبارة (أي تعبير الرؤيا)⁵⁴.

أمّا في مراتب العلوم فإنّ ابن حزم يعتمد بعدين في تقسيمه للعلوم: بعد مطلق ونهائي وبعد نسبي. فتكون أقسام العلوم "سبعة عند كلّ أمة وفي كلّ زمان وفي كلّ مكان"⁵⁵، ثلاثة منها تختلف فيها الأمم وهي: علم شريعة أمة ما وعلم أخبارها

-
- معدودة (مراتب العلوم، ص 88 ورسالة التوقيف، ص 45-46)، وهو من ناحية أخرى علم حسن برهاني (المرجع المذكور، ص 46) وهو من العلوم الرفيعة (رسالة الطليخ، ص 163) واجب للشريعة وتعلمه فرض على الكفاية (مراتب العلوم، ص 82 و 87) إذ لابد منه في الشريعة (المرجع المذكور، ص 82 وراجع الملاحظة 68). والغزالي نفسه يرجع الطب إلى التجربة (فاتحة العلوم، ص 35) ويعتبر تعلمه فرضاً على الكفاية (الأحياء، I، ص 28)
- 50- كلّ مقدمات علم العدد والمهندسة من أوائل العقل (التقريب، ص 202) ويختري علم العدد على "ضبط قوانينه ثم برهانه ثم العمل بذلك في المساحات وغير ذلك" (مراتب العلوم، ص 79 وكذلك 67 وتعريف الارتسامطيقى وتعريف علم المساحة في رسالة التوقيف، ص 44-45). وهنا أيضاً نلمس تردداً في موقف ابن حزم من الفائدة من علم العدد، فهذا العلم وإن كان رقيقاً جداً (مراتب العلوم، ص 67) وحسناً صحيحاً برهانياً (رسالة التوقيف، ص 44) وضرورياً للشريعة (مراتب العلوم، ص 82 و 87) ولذلك كان فرض تعلمه على الكفاية (رسالة الطليخ، ص 163)، إلا أنّ النغمة به إنما في الدنيا فقط (رسالة التوقيف، ص 44 وراجع الملاحظة 127). والغزالي كذلك يرجع علم العدد والمهندسة إلى العقل (فاتحة العلوم، ص 35) ويعتبر تعلمه من فروض الكفاية (الأحياء، I، ص 28).
- 51- هذا العلم الحسن الصحيح الرفيع (الفصل، V، ص 37) ترجع مقدماته إلى العدد والمهندسة وأوائل العقل والحس (التقريب، ص 202).
- 52- ابن حزم من الذين يطلون القضاء بالنجوم كما هو معروف، لأنّه دعوى لا غير لتعريبه عن البرهان (التوقيف، ص 45؛ الفصل، V، ص 37-39؛ مراتب العلوم، ص 68، 76، 82، 88؛ الأصول والفروع، ص 308 وما بعدها). قارن بما أورده الغزالي فيما يتعلق بقسمي علم النجوم (الأحياء، I، ص 50).
- 53- انظر تعريف ابن حزم للبلاغة وتقسيمه لها والكتب المؤلفة فيها في الفصل الخاص بها من كتاب التقريب، ص 204-205.
- 54- ترجع مقدمات علم العبارة إلى سنة نبوية وما قاله علماء العبارة (المرجع المذكور، ص 203). "وملاك هذين العلمين [البلاغة والعبارة] التوسع في جميع العلوم مع الطبع والموافقة في أصل الخلقة" المرجع نفسه، ومراتب العلوم، ص 80 و 82 (حيث يثبت ابن حزم حقيقة الرؤيا باعتبارها التقليدي جزءاً من النبوة).
- 55- المرجع المذكور، ص 78. وقد يطابق هذا تقسيم ابن حزم العلوم إلى علوم الأوائل وعلوم العرب أو علوم الأوائل وعلوم النبوة (رسالة التوقيف، ص 43-48؛ مراتب العلوم، ص 87 وراجع سالم يقرت، ابن حزم... ص 235 وما بعدها). وانظر على سبيل المقارنة ما يقوله الغزالي عن

وعلم لغتها، وأربعة منها تتفق فيها الأسم وهي: علم النجوم وعلم العدد والطب وعلم الفلسفة التي يعرفها ابن حزم بأنها "معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص، ومعرفة إلهية"⁵⁶، ويبدو ابن حزم هنا وكأنه يوجد مكانا للميتافيزيقا، أي الإلهيات الفلسفية إلى جانب علم الشريعة. وهنا أيضا يذكر ابن حزم العلمين الفرعيين اللذين "يكونان نتيجة العلوم التي ذكرنا إذا اجتمعت أو من نتيجة اجتماع علمين منها فصاعدا، وهما علم البلاغة وعلم العبارة"⁵⁷. وبذلك تكون أقسام العلوم هي التالية: (1) علم الشريعة بأقسامه الأربعة: (أ) علم القرآن⁵⁸، (ب) علم الحديث⁵⁹، (ج) علم الفقه⁶⁰، (د) علم الكلام⁶¹، (2) علم النحو⁶²، (3) علم اللغة⁶³، (4) علم الأخبار⁶⁴، (5) علم النجوم⁶⁵، (6) علم العدد⁶⁶، (7) علم المنطق⁶⁷، (8) علم

علوم تختلف بالأعصار والبلدان وعلوم تبقى أهد الأبدان (ميزان العمل، تحقيق مصطفى أبو العلاء، القاهرة، 1973، ص 52).

56 - مراتب العلوم، ص 78؛ وراجع الملاحظة 67.

57 - مراتب العلوم، ص 80.

58 - هنا يقسم ابن حزم علم القرآن قسمين لا غير: معرفة قراءته ومعرفة معاني (المرجع المذكور، ص 78؛ قارن بما ورد في الملاحظة 40).

59 - ينقسم علم الحديث هنا إلى معرفة متونة ومعرفة رواته (المرجع نفسه)، وهذا يبدو مطابقا لما ورد في التقريب (انظر الملاحظة 41).

60 - مراتب العلوم، ص 78. وتقسيمه هو نفس ما ورد في التقريب (انظر الملاحظة 44).

61 - "وينقسم إلى معرفة المقالات والحجاج وما يصح منها بالبرهان وما لا يصح" (المرجع نفسه). راجع حدود علم الكلام عند ابن حزم ونقده للمتكلمين في رسالة البيان، ص 36-37 والفصل، IV، ص 35.

62 - ينقسم علم النحو "إلى مسموعه القديم وعلمه الحديث (مراتب العلوم، ص 78؛ وراجع الملاحظة 45).

63 - "علم اللغة مسموع كله فقط" (المرجع نفسه، وراجع الملاحظة 46).

64 - ينقسم علم الأخبار حسب موضوعاته: فاما أن يتعلق بالممالك أو بالسنين واما بالبلاد واما بالطبقات أو يكون مثنورا. ويمثل علم النسب جزءا من علم الخير (المرجع المذكور، ص 78-79؛ وراجع الملاحظتين 48 و 76).

65 - وهو ينقسم إلى علم الهيئة والقضاء بأحكام النجوم (المرجع المذكور، ص 79؛ وراجع الملاحظتين 51 و 52).

66 - راجع الملاحظة 50.

67 - وهو "ينقسم إلى عقلي وحسي، اما العقلي فلاهني وطبيعي، واما الحسي فطبيعي فقط" (مراتب العلوم، ص 79). وكأنه هنا يقصد معرفة العالم بكل ما فيه والإلهيات من حيث مصدر المعرفة الحسي والعقلي. ويجب لفهم هذا التقسيم الحزمي للمنطق الانتباه إلى أن ابن حزم يدمج الفلسفة والمنطق في علم واحد (راجع ما ورد في الملاحظة 43).

الطب⁶⁸، (9) علم الشعر⁶⁹. ثم العلمان الفرعيان: (1) علم البلاغة⁷⁰ و(2) علم العبارة⁷¹. "فهذه هي الأفانين التي يطلق عليها في قديم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم"⁷². فالبعد المطلق يتمثل في عدد العلوم الاجمالي (وهو كونها سبعة) وفي مجرد وجود بعض العلوم دون محتواها المعين (وهي علوم الشريعة والأخبار واللغة)، وفي الاشتراك في العلوم التي يمكن أن نسميها علوم حكمية (أي العلوم الفلسفية) أو علوم الأوائل.

وكما يلاحظ نجد تطابقاً تاماً في خصوص عدد العلوم بين التقسيمين الواردين في التقريب وفي المراتب. إلا أن ابن حزم فصل في الأول ما أحمله في الثاني. فجمع داخل ما سماه بعلم الشريعة - والأمر يتعلق هنا بشريعة الإسلام⁷³ - علم القرآن وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم الكلام، هذا العلم سماه في التقريب بعلم المذاهب وهو الذي خصّص له جزءاً كبيراً من كتاب **الفصل**⁷⁴.

أمّا الاختلاف الذي لمسه بين نصّي التقريب والمراتب فهو لا يعني وجود تناقض في موقف ابن حزم في خصوص حركية العلوم أو ثباتها، بل سبب ذلك هو كون ابن حزم يرى أنّ العلوم اكتملت ونضجت وأدركت حالتها النهائية عند المسلمين دون غيرهم (وهو فضل أرسطو الذي نضجت معه الحكمة في نظر فلاسفة الإسلام)، فهو يهتم أساساً بتقسيم العلوم على ما هي عليه عندهم والواجب عليهم

68 - ينقسم ابن حزم علم الطب الى قسمين : الأول منها طب النفس "وهو نتيجة علم المنطق باصلاح الأخلاق ومداواتها وصرفها عن الإفراط والتقصير وإقامتها على الاعتدال". والثاني طب الأجسام "وهو ينقسم الى معرفة الطبائع الجسمانية ومعرفة تركيب الأعضاء ومعرفة العلل وأسبابها وما تعارض به من الأدوية وتمييز القوى من الأدوية والأغذية"، وينقسم أيضاً إلى "عمل باليد كالجبر والبط والكبي والقطع، وعمل في صرف قوى العلل بقوى الأدوية"، كما ينقسم إلى "حفظ الصحة لئلا يحدث المرض ثم معاناة المرض" (مراتب العلوم، ص 79-80؛ وراجع الملاحظة 49). قارن بتقسيم الطب عند الغزالي إلى طب البدن وطب النفس (ميزان العمل، ص 72).

69 - وينقسم إلى روايته ومعانيه ومحاسنه ومعانيه وأقسامه ووزنه ونظمه" (مراتب العلوم، ص 80؛ وراجع الملاحظة 47).

70 - راجع الملاحظة 53. وهو إما فضيلة أو عكسها حسب استعماله (المرجع نفسه).

71 - الذي "هو طبع في المبر مع عون العلم عليه ولا يقطع بصحته الا بعد ظهور ذلك عليه لا قبله" (المرجع نفسه، وراجع الملاحظة 54).

72 - المرجع نفسه.

73 - "وقد بينا أن كل شريعة سوى الاسلام فباطل" (المرجع المذكور، ص 78، وكذلك 73 و 74؛ رسالة التوقيف، ص 53). وهو موضوع خصص له ابن حزم جزءاً كبيراً من الفصل.

74 - التقريب، ص 202.

تعلّمها. لذلك نراه يقول: "الواجب الاختصار على شريعة الحق، وعلى كلّ ما أمان على التبخر في علمها"⁷⁵. ويبدو لنا من المفيد أن نذكر في هذا الإطار نظرة ابن حزم الى علم الأخبار. إذ هو يستنتج من مقارنة تواريخ مختلف الأمم والملل أن "أصحّ التواريخ عندنا تاريخ الملة الإسلامية"⁷⁶. والأمر الذي يؤيد ذلك هو أنه لو أخذنا عبارة ابن حزم من أن "العلوم تنقسم أقساما سبعة عند كلّ أمة وفي كلّ زمان وفي كلّ مكان" على ظاهرها وما قد يتبادر إلى الأنفهام من دلالة مطلقة لا تقييد فيها فلن نفهم لماذا لا يذكر في تقسيمه جملة من العلوم سبق أن وجدت عند الأمن ومنها علم السحر والطلسمات والموسيقى والكيمياء، إلا أن نرجع سبب ذلك الى كونه ينفي عنها طابع العلمية، ولذلك يذكر هنا علم النجوم (أي العلمي البرهاني) دون التنجيم (أي القضاء بالنجوم) الذي يبطله⁷⁷.

ويمكن في هذا الإطار أن نفهم تقسيم ابن حزم العلوم من حيث حاجة الناس إليها وتطور هذه الحاجة، فيكون تصنيف العلوم الذي يذكره غير التصنيف الذي كان عند المتقدمين، بل التصنيف المعاصر له. فعلا يقول ابن حزم: "إنما تتكلّم على ما ينتفع به الناس في كلّ زمان ممّا يتوصلون به إلى مطلوبهم من ادراك العلوم"⁷⁸. فيمكننا أن نقسم العلوم إذن إلى علوم مندرسة⁷⁹ لا وجه للاهتمام بها (ومن هذه العلوم علم السحر وعلم الطلسمات وعلم الكيمياء وعلم الموسيقى واللحن، حسب تقسيم الأوائل لما باعتبار تأثيرها في النفس⁸⁰، وإلى علوم باقية نظرا إلى بقاء الحاجة

75 - مراتب العلوم، ص 78.

76 - الموضع نفسه.

77 - راجع الملاحظة 52.

78 - القريب، ص 201؛ وراجع CRUZ HERNANDEZ، المرجع المذكور، ص 251، 252.

79 - "إن السالفين قبلنا كانت لهم علوم يراظنون على تعليمها، ويورثها الماضي منهم الآتي. ثم إن من تلك العلوم ما بقي وبقيت الحاجة إليه، ومنها ما درس رسمه، وذُتْ أغلامه، وانبتت جملة فلم يبق إلا اسمه" (مراتب العلوم، ص 59).

80 - يظن ابن حزم حقيقة هذه العلوم فيقول: "إن من رأيتموه يدعي علم الموسيقى واللحن، وعلم الطلسمات، فإنه منحرق كذاب مشعوذ وقاح، وكذلك من وجدتموه يتعاطى علم الكيمياء (المرجع المذكور، ص 60). إلا أن الفرق هو أن الموسيقى والطلسمات أمكن لهما أن يوجدتا ثم عندما بينما لم يتحقق السحر ولا علم الكيمياء أبدا (المرجع نفسه)، وكذلك المحلّي، 1، ص 36--37، في خصوص ابطال السحر، وذلك مطابق لقرول ابن حزم بالطبائع. قارن بما يقوله الغزالي في ذمّ السحر والطلسمات (الأحياء، 1، ص 28، 49، 65).

إليها وهي العلوم النافعة في الوقت والواجب الاهتمام بها وتعلّمها⁸¹. فلا تنشُد العلوم لذاتها، أي إذا لم يكن الغرض منها الا معرفة الأشياء على ما هي عليه، بل إلا إذا كانت حقيقية، ولما يتوقع منها من نفع. "الجهل لا خير فيه والعلم إذا لم يستعمله صاحبه فهو أسوأ حالا من الجهل، وعلمه حجة عليه"⁸². ولكن ما هي طبيعة هذا النفع الذي يقصده ابن حزم ؟

لا يخرج هذا النفع في كونه يهّم الإنسان عن أن يتعلّق إمّا بالدنيا وإمّا بالآخرة. وفي الدنيا لا تنفع العلوم إلا في اكتساب مال أو حفظ صحّة الجسم لا غير. إلا أن جدوى العلوم تبقى محدودة جدّا، والأفضل من حيث النجاة عدم اتباع طريق العلم لتحقيق هاتين الغايتين: فلاكتساب المال سبيل أخرى اجدى بكثير، وكذلك لحفظ صحّة الحيوان فالطب لا يفيد كثيرا⁸³. ويتبيّن من ذلك أنه حتى وإن كان للعلوم المتعلّقة بحياة الإنسان الدنيا حظّ من النفع فإنّه محدود جدّا لزواله السريع⁸⁴. أمّا النفع الحقيقي المنشود بتحصيل العلوم فهو المتعلّق بحياة الإنسان في الآخرة. يقول ابن حزم: "أفضل العلوم ما أدّى الى الخلاص في دار الخلود ووصل الى الفوز في دار البقاء. فطالب العلوم لهذه النية هو المستعيب بتعب يسير راحة الأبد، وهو ذو الصفة الراجحة والسعي المنجح الذي بذل قليلا واستحق كثيرا، وأعطى تافها وأخذ عظيمًا. وهو الذي عرف ما لا يبقى معه فزهد فيه، وميّز ما لا يزياله فسعى له"⁸⁵. ولا مغلص في

81 - مراتب العلوم، ص 60.

82 - التقريب، ص 195. يقول ابن حزم عن حقيقة العلم انه يطلب : "ليتنفع به طالبه، ويتنفع به غيره في داره العاجلة وداره الآجلة التي هي محلّ قراره ومكان خلوده" (المرجع المذكور، ص 75).

83 - "فإن قلّوا إن لهذه العلوم معاش ومكاسب، قلنا هي أضعف المكاسب وأقل المعاش سعة، فإذا ليس غرضكم الا هذا، فالتجارة والزراعة وصحبة السلطان اجدى بالمكسب وأوسع بالوفر حظًا مما أنتم عليه" مراتب العلوم، ص 89 وكذلك ص 61-62؛ والطغيص، ص 171، حيث يقول ابن حزم خاصة: "لو طلب الدنيا على وجهها لكان أنفذ لأمره وأعظم لجأه وأكثر ماله وأوفر للذة وأتم لهيته، وأقل لوزره، وأخف لعذابه".

84 - مراتب العلوم، ص 62. "كل علم قلت منفعته، ولم تكن مع قلته الا دنياوية وعاش من جهله كعيش من علمه - مدة كونهما في الدنيا - فإن العاقل الناصح لنفسه لا يجعله وكده، ولا يفني فيه عمره" (رسالة التوقيف، ص 46 وكذلك ص 45).

85 - مراتب العلوم، ص 62-63. "فالواجب على العاقل الا يقطع دهره الا بطلب معرفة ما ينجي في معاده" (رسالة التوقيف، ص 54).

الآخرة إلا إذا بحثنا في الشرائع عن حقيقة الأمر فيها حتى نعثر على شريعة الحق فنؤثر علمها على كل علم⁸⁶.

تبدو الحاجة من العلوم ذات طبيعة دينية بالأساس في نظر ابن حزم⁸⁷ بل إن نظريته إلى العلوم تكاد تكون أخروية بحتة: "لولا طلب النجاة في الآخرة لما كان لطلب شيء من العلوم معنى لأنه تعب، وقاطع عن لذات الدنيا المتعجلة...، فلو لم يكن آخرة يؤدي إليها طلب العلوم لما كان أحد أسوأ حالا من المشتغل بالعلم"⁸⁸.

وبذلك يصل ابن حزم إلى إثبات التكامل بين علوم الأوائل وعلم الديانة⁸⁹ والتقريب بين "الحقيقة" و"الشريعة"⁹⁰، ذلك أنه لا معنى في نظره لوجودنا في هذه الدنيا ولا خلاص في آخرتنا إلا بعلم الشريعة⁹¹.

. وإذا تبيننا المعنى الذي تكون به العلوم نافعة أمكننا حينئذ فهم ترتيبها وتفاضلها، لأن ذلك هو المبدأ في علم تدبير العلوم وتصريفها. وهذا هو المعنى

86 - مراتب العلوم، ص 84-85. وهذا أمر "واجب على كل من لا يقر بالمعاد وعلى من يشك بالمعاد كرجحه على من يقر بالمعاد" (المراجع المذكور، ص 86). وفي هذا المضمار لا يقتضي ابن حزم إمكانية الانتفاع من علم الشريعة انتفاعا عاجلا، إذ يقول: "إن المشتغل بعلم الشريعة يحصل الأمن من السلطان والخاصة والعامة..." (المراجع المذكور، ص 85)؛ هذا بالإضافة إلى أن "من فضل العلم والاكساب على طلبه والعمل بموجبه أنك تحصل على طرد الهم الذي هو الغرض الجامع لجميع المقاصد من كل قاصد أولها على آخرها" (التقريب، ص 201). قارن بما يقوله الغزالي حول عموم النفع من العلوم الدينية (فائحة العلوم، ص 6).

87 - أشار سالم يقوت في مقاله الذي سبقت الإشارة إليه إلى أن ابن حزم "يتعامل مع العلوم لا من حيث هي علوم في ذاتها بل من حيث هي علوم يمكن أن تكون أو لا تكون لها فائدة دينية" (تصنيف العلوم، ص 73 وكذلك ص 81 و 84).

88 - مراتب العلوم، ص 90. يقول ابن حزم: "فإن اشتغل مغفل عن علم الشريعة بعلم غيره، فقد أساء النظر وظلم نفسه، إذ أثر الأدني والأقل منفعة، على الأعلى والأعظم منفعة؛ فإن قال قائل إن في علم العدد والحيلة والمنطق معرفة الأشياء على ما هي عليه. قلنا إن هذا حسن إذا قصد به الاستدلال على الصانع للأشياء بصنفته، ليتدرج بذلك إلى الفوز والنجاة والخلاص من العذاب والنكد؛ وإما إن لم يكن الغرض إلا معرفة الأشياء الحاضرة على ما هي عليه فقط، فطالب هذه العلوم... إلى أن يوصف بالفوزول والحمافة أقرب منه إلى أن يوصف بالعلم، إذ حقيقة العلم هو ما قلنا إنه يطلبه ليتنفع به طالبه، ويتنفع به غيره في داره العاجلة وداره الآجلة" (المراجع المذكور، ص 74-75).

89 - المرجع المذكور، ص 87. قارن بالغزالي الذي يقول إن العلم هو التفقه في الدين" (الاحياء، ١٢، ص 8 و 12 و 56).

90 - "علم الشريعة الذي هو الحقيقة" (مراتب العلوم، ص 89).

91 - "التي لا معنى لخروجنا إلى هذا العالم غيرها، ولا خلاص لنا ولا سلامة عند خروجنا من الدنيا إلا بها" (المراجع المذكور، ص 87)؛ وكذلك: "غرضنا من الكون في الدنيا والمطلوب بتعلم العلوم... وهو المعرفة بالشريعة والاعلان بها والعمل بموجبه" (المراجع المذكور، ص 81).

المقصود بعنوان مراتب العلوم. فكلما كان العلم أنفع كان أفضل، لذلك وجب عند طلب العلوم ترتيبها من حيث كون بعضها غاية والآخر وسيلة، فنقدّم ما لا يتوصّل إلى سائرته إلا به ثم الأهم فالأهم والأمنع فالأمنع⁹². فتكون كلّ العلوم بذلك وسائل تخدم علم الشريعة الذي هو الغاية القصوى⁹³. لذلك يلحّ ابن حزم على علاقة العلوم وارتباطها ببعضها البعض⁹⁴ وعلى عدم الاختصار على علم دون آخر⁹⁵، إذ هو يقصد توظيف كلّ العلوم لخدمة علم الشريعة⁹⁶.

وما دنا قد تمكنا من ترتيب العلوم باعتبار بعضها غاية واعتبار البعض الآخر وسيلة، أي تحديد ما سميّه "تدبيراً" يتعلّق بالعلم، لم يبق إلا أن نستخلص البرنامج الذي يحدّده ابن حزم لطالب العلم لاتباعه.

92 - المرجع المذكور، ص 65. ويقول الغزالي في هذا الصدد: "العلوم مرتبة ترتيباً ضروريا بعضها طريق إلى البعض والموفق مراعاة ذلك الترتيب والتدرّج" (ميزان العمل، ص 130). وانظر كذلك تفاضل العلوم وأفضلية علم الشريعة في نظره (المرجع المذكور، ص 52 و 132) وترتيبه للعلوم والتعليم وعلوم الآلة (الأحياء، I، ص 29 و 67؛ فاتحة العلوم، ص 15 و 35).

93 - مراتب العلوم، ص 81-82؛ رسالة الطخيش، ص 160.

94 - مراتب العلوم، ص 81 و 90. ويلاحظ سالم يفوت فعلا أن "موقف ابن حزم يؤكد على العلوم من منظور شرعي" (تصنيف العلوم، ص 84).

95 - ينتقد ابن حزم كل الذين يقتصرون على علم واحد ويزدرون بسائر العلوم "لغتهم الفاسد انه لا علم الا الذي طلبوا فقط. وكثيرا ما يعرض هذا للمبتدئ في علم من العلوم وفي عنفوان الصبا وشدة الحداثة... فقصدنا أن نري كل من هذه صفة أحد وجهين: أما نقص علمه الذي يتبع به عن غيره من العلوم؛ أو فاقة علمه ذلك إلى غيره من العلوم، وانه إن لم يضيف غيره من العلوم إلى علمه كان ناقصا لا ينتفع به كبير منفعة بل لعله يستضر به جدا" (مراتب العلوم، ص 86 وكذلك 77). حتى إن كان هذا العلم الذي وقع الاختصار عليه هو علم الشريعة فإن هذا نقص شديد (المرجع المذكور، ص 87). وتجدر الملاحظة هنا أن ابن حزم إن كان ينتقد "الذين يعنون بعلوم الأوائل ناشدين فيها ما لا يمكنهم العثور عليه الا في علم النبوة" في رسالة التوقيف مثلما يشير إلى ذلك سالم يفوت (تصنيف العلوم، ص 80) فهو ينتقد كذلك من يتحدث عن كتب الأولين ولم يطالعها (رسالة في الرد على الهائف من بعد، ضمن وسائل ابن حزم ص 10؛ الأصول والفروع، ص 220) ويهاجم على حد سواء الذين اقتصروا على علوم العرب، من نحو لغة وشعر وعروض، والذين وقفوا عند علوم الأوائل، من طب وهندسة ومنطق (الفصل، III، ص 91 وما بعدها؛ الأصول والفروع، ص 213 وما بعدها). وهو يوضح موقفه بكونه لم يقصد أبدا "تنقيصا لشيء من هذه العلوم... لكن تنقيصا لمن قصد بعلمه ذم سائر العلوم وتنقيصها" (مراتب العلوم، ص 89).

96 - المرجع المذكور، ص 81 و 87.

III - البرنامج التعليمي

يبدأ ابن حزم بالإشارة إلى سبيل العلم العامة، فيبين كيف لا يتوسل إلى العلوم إلا بطلب، وهذا الطلب لا يتحقق إلا بسماع وقراءة وكتابة⁹⁷. ثم يحدد بصفة أدق المنهاج التربوي الواجب تعلمه على الطالب. وهو يرسم لهذا الغرض مراحل متتالية لا ينتقل الطالب من مرحلة إلى التي تليها إلا بعد احكام العلوم المقدمة في المرحلة الأولى. ويتراوح هذا الإحكام بين حدين: حد أدنى، أو كمية دنيا لا يقتصر من العلوم على ما دونها، وحد أقصى ينعدم بعده الانتفاع المنشود من علم ما⁹⁸. فلا يجب ان ننسى أننا يلزأء علم تدبير العلم وأن العلوم وسائل متفاضلة بحسب موقعها من علم الشريعة، كما سبق أن بينا، فإذا حققنا الغرض منها وأدركنا مستوى معيناً فإنّ التعمق أكثر يعتبر فضولاً لا طائل من وراءه⁹⁹. ولا يقتصر ابن حزم في هذا البرنامج على ذكر العلوم الواجب تقديمها، بل يذكر كذلك الكتب الواجب تدريسها في كل علم ويرتبها بالتدرّج حسب الصعوبة في قراءتها. وينطلق هذا المنهاج التعليمي من سن الخامسة¹⁰⁰ ويمكن تحديد مراحلها كما يلي:

المرحلة الأولى: يعهد فيها بالطفل لتعلّم الخط وتأليف الكلمات من الحروف ثمّ القراءة. "والحد الأدنى لا ينبغي أن يقتصر المتعلّم على أقلّ منه أن يكون الخط قائم الحروف، بينا صحيح التأليف الذي هو الهجاء... وأما التزويد في حسن الخط فليس

97 - المرجع المذكور، ص 63.

98 - المرجع نفسه؛ التقريب، ص 199؛ رسالة الطخيص، ص 160-161. وإنما لنلمس ترددا لدى ابن حزم في خصوص المقدار الواجب تحصيله من العلوم. فهو من ناحية ينصح بالأخذ من كل علم طرفاً وأن لا يشتغل الطالب "من سائر العلوم إلا بمقدار ما يعرف به أعراضها، ويزيل عن نفسه عسى الجهل...، وما يتعلق بالديانة منها ثم يرجع إلى ما فيه من خلاصه" (رسالة التوقيف، ص 54؛ مراتب العلوم، ص 65، 71، 77، 82). وينصح من ناحية أخرى بالاستكثار والتزويد من العلوم حتى لا "تخلو من النظر في العلوم التي قدمنا إلا في أوقات أداء الفرائض والنظر فيما لا بد لك منه من المعاش" (التقريب، ص 199؛ مراتب العلوم، ص 75-76).

99 - يبدو شغل ابن حزم الشاغل هنا هو الاختصار على المقدار المعين من علوم الوسيلة "والانصراف إلى الأهم والأركد من سائر العلوم" (المرجع المذكور، ص 65) وقد طرق الغزالي مشكلة التعمق في العلوم إذ يوجد في نظره في كل علم اقتصار واقتصاد واستقصاء (الأحياء، I، ص 66-67) ويحدد القدر المحمود من العلوم المحمودة (المرجع المذكور، ص 65) ويحدد مدى التعمق بالنسبة إلى اللغة والنحو والقرآن والحديث والحساب والطب (المرجع المذكور، ص 67)

100 - مراتب العلوم، ص 63.

هو فضيلة...¹⁰¹. هذا في شأن الكتابة، أما القراءة فحدّ تعليمها هو أن يمهر الطالب في قراءة كلّ كتاب بلغته ويفهمه¹⁰². ويجب أن يصاحب هذه المرحلة حفظ القرآن الذي يمكن الطالب من أمرين: التدرّب على قراءته وتقرين اللسان على تلاوته، ثمّ الاستفادة من عهوده الفاضلة ووصاياه الكريمة¹⁰³.

المرحلة الثانية: يكون فيها الانتقال الى علم النحو واللغة معا نظرا لارتباطهما الوثيق. أ - النحو: والفائدة منه بيّنة إذ يعسر على من جهله فهم ما يقرأه من العلوم. وأما الحدّ الواجب تحصيله فهو التمكن من كلّ ما يتصرّف في مخاطبة الناس وقراءة تأليفهم، أي أن الطالب يتمكن من ادراك اختلاف المعاني باختلاف الحركات في الألفاظ ومواضع الاعراب منها. ولهذا الغرض لا يمكن للطالب أن يقتصر على أقلّ من كتاب الواضح للزبيدي أو الموجز لابن السراج¹⁰⁴، وأقصى ما يجب أن يصله هو احكام كتاب سبويه¹⁰⁵. "وأما التعمّق في علم النحو ففضول لا منفعة بها بل هي مشغلة عن الأركد ومقطعة دون الأوجب والأهم، وإنما هي تكاذيب فما وجه الشغل بما هذه صفته"¹⁰⁶. ذلك ان ابن حزم يرفض علل التحوين باعتبارها تحكما كاذبا، إذ اللغة لا تعلل بل ترجع كلها إلى السماع لأنها توقيف إلهي.

ب - اللغة: ويكتفي في بيان الفائدة منها أنّ النشأة والربية والعيش لا يمكن إلّا بها¹⁰⁷. وإن كان ابن حزم يضع حدّا أدنى في معرفة اللغة فإنّه يطلقه من الجانب الآخر، خلافا للنحو، والسبب في ذلك هو على حدّ قوله: "أنّ اللغة كلّها حقيقة وذات أوضاع

101 - المرجع نفسه. انظر دور الكتابة والكتب في حفظ العلم وتوارثه (التقريب، ص 5؛ مراتب العلوم، ص 76).

102 - المرجع المذكور، ص 64.

103 - المرجع نفسه. أما الحد الأدنى الواجب حفظه من القرآن فهو أمّ القرآن وشيء معها ولو سورة (رسالة التخليص، ص 160).

104 - مراتب العلوم، ص 64؛ التقريب، ص 3.

105 - مراتب العلوم، ص 65. ويقترح ابن حزم كذلك كتاب الجمل لأبي القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي الدمشقي (التقريب، ص 199؛ رسالة التخليص، ص 163).

106 - مراتب العلوم، ص 65؛ التقريب، ص 168. راجع نقد ابن حزم لمعلل التحوين، الملاحظة 45.

107 - رسالة التوقيف، ص 49. يرى ابن حزم أن الخالق هو الذي ابتدأ تعليم الإنسان الأوّل اللغات والصناعات، وهذا الإنسان علمها بعد ذلك سائر نوعه (المرجع المذكور، ص 51-50؛ الأحكام، ص 28) وحسب ابن رشد يرى ابن حزم أن "أقوى الأدلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصناعات" (تهافت التهافت، نشرة مورييس بويج، بيروت، 1987، ص 208). وراجع عن نظرية ابن حزم في اللغة، يفوت، ابن حزم...، ص 117 وما بعدها؛ CRUZ HERNADEZ،

المرجع المذكور، ص 287-289؛ 137 sq. ARNALDEZ, Grammaire...

صحاح وعبارات عن المعاني ولو كانت اللغة أوسع حتى يكون لكل معنى في العالم اسم مختص به، لكان أبليغ للفهم وأجلى للشك وأقرب للبيان¹⁰⁸. والحد الأدنى في ذلك هو الاطلاع على كتابين وهما: الغريب المصنف لأبي عبيد ومختصر العين للزبيدي¹⁰⁹. هذان الكتابان يجزئان الطالب من اللغة في تحصيل المستعمل الكثير التصرف وترك ما هو غير مستعمل عدة إذا صادفته ألفاظ مستغلة عند قراءته الكتب¹¹⁰. ويمكن أن يُوغل في علوم اللغة فيطلع على خلق الإنسان والفرق لثابت والمذكر والمؤنث لابن الأنباري والمملود والمقصود والمهموز لأبي علي القالي والنبات لأبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري¹¹¹. ويمكن أن يتم الطالب تعليمه في هذه المرحلة بحفظ بعض الشعر وخاصة منه الذي يحتوي على الحكم والخير كشعر حسّان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وصالح بن عبد القدوس¹¹². أما ضروب الشعر الواجب تجنبها فهي أربعة:

- أ - الأغزال والرقيق لكونها تحت على الصباية وتدعو إلى الفتنة والخلاعة.
- ب - أشعار التصعلك والحروب كشعر عنزة وعروة بن الورد وسعد بن ناشب لكونها تثير النفوس وتهيج الطبيعة وربما أدت بالمرء إلى هلاك نفسه في غير حق وخسارة الآخرة.
- ج - أشعار التغرّب وصفات المقاو والبيد المهامه لأنها تسهّل التحوّل والتغرّب.
- د - الهجاء وهو أفسدها لأنه يهون على المرء "السفاهة والنذالة والخساسة وتمزيق الأعراض وذكر العورات وانتهاك حرم الآباء والأمهات وفي هذا حلول الدمار في الدنيا والآخرة"¹¹³.

108 - مراتب العلوم، ص 65. ولذلك ينصح بالاستكثار من دواوين اللغة والايغال فيها (رسالة الطخيس، ص 163). راجع عن احترام ابن حزم للغة باعتبار أصلها الإلهي (توقيف) ومطابقتها للواقع ARNALDEZ، المقال المذكور، ص 815-817.

109 - مراتب العلوم، ص 165؛ رسالة الطخيس، ص 163.

110 - مراتب العلوم، ص 64-65؛ راجع عن تطور اللغة ARNALDEZ، المقال المذكور، ص 817.

111 - مراتب العلوم، ص 65.

112 - المرجع نفسه؛ رسالة الطخيس، ص 163. ونلاحظ على سبيل المقارنة ان الغزالي يبيح العلم بالأشعار التي لا نسخف فيها (الأحياء، I، ص 28).

113 - مراتب العلوم، ص 65-66. اما المدح والرثاء فهما صنفان من الشعر المباح او المكروه، فلا ينهى عنهما نهيا تاما ولا يمحض عليهما. وهما مباحان لما فيهما من ذكر الموت ومكروهان لما فيهما من كذب (المرجع المذكور، ص 67؛ راجع الملاحظة ص 47).

لذا كان من المواجه عدم الاكثار من رواية الشعر، بل نكتفي منه على ما يتم معرفتنا باللغة والنحو¹¹⁴.

المرحلة الثالثة: يقع فيها الانتقال إلى علم العدد، ويكون ذلك مباشرة بعد احكام النحو واللغة. فيحكم الطالب حينئذ عمليات الضرب والتقسيم والجمع والطرح والتسمية، ويطلع على علم المساحة وعلم الأرتماطيقي (وهو علم طبيعة العدد) ويتمن في كتاب إقليدس¹¹⁵. أما الفائدة من هذا العلم "الرفيع جدا" فهي في "معرفة نصبة الأرض ومساحتها وتركيب الأفلاك ودورانها ومراكزها وأبعادها، والوقوف على براهين كل ذلك وعلى دوران الكواكب وقطعها في البروج"¹¹⁶.

والملاحظ هنا هو ان حزم، وإن كان يقرّ بكون المنفعة من علم العدد وعلم المساحة محدودة¹¹⁷، فهو ينسب إلى علم الهيئة فائدة جلية لأنه، حسب قوله، "يقف به المرء على حقيقة تنتهي جرم العالم وعلى آثار صنعة الباري في العالم فلا يبقى له الا مشاهدة الصانع فقط؛ وأما الصنعة والإدارة والتركيب فقد شاهد كل ذلك"¹¹⁸.

المرحلة الرابعة: يدرس فيها الطالب حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج. والفائدة منه هي معرفة البرهان وتمييزه عما ليس ببرهان، والوقوف على كل الحقائق وتمييزها من الأباطيل بصفة قطعية، وهذا أمر يعم نفعه كل المجالات، فلا يتصور التطرق إلى علم من العلوم دون إحكام المنطق¹¹⁹. وربما أدمج ابن حزم الفلسفة وحدود المنطق في علم واحد يقرّ بفضله وبعموم منفعته إذ به "تقع معرفة العالم كله بكل ما فيه"¹²⁰. ولهذا السبب نراه يلحق

114 - وموقف ابن حزم هنا ليس مرده إلى قصور في صناعة الشعر بل سببه الانصراف دوماً إلى ما هو أهم وهو علم الشريعة. يقول ابن حزم: "ولا يظن ظان أن هذا علم جهلاء فذمناه فقد علم من داخلنا أو بلغه أمرنا كيف توسعنا في رواية الأشعار، وكيف تمكنا من الاشراف على معانيها، وكيف وقفتنا على أفاتين الشعر ومحاسنه وأقسامه، وكيف قوتنا على صناعته..." (المراجع المذكور، ص 67؛ وراجع الملاحظة 47).

115 - المرجع نفسه. وذلك لأنه "علم حسن صحيح برهاني" (رسالة التوقيف، ص 44).

116 - مراتب العلوم، ص 67؛ رسالة التوقيف، ص 45؛ الفصل، ص 37.

117 - لأن معرفته تقتصر على الدنيا فقط (رسالة التوقيف، ص 44-45؛ راجع الملاحظة 50).

118 - مراتب العلوم، ص 67؛ رسالة التوقيف، ص 45؛ الفصل، ص 37؛ وراجع الملاحظة 50.

119 - مراتب العلوم، ص 71؛ وراجع الملاحظة 43.

120 - رسالة التوقيف، ص 43.

بهذه المرحلة دراسة الطبيعيات وعوارض الجو وتركيب العناصر والحيوان والنبات والمعادن والتشريح¹²¹.

المرحلة الخامسة: هي مرحلة علم الأخبار القديمة والحديثة. وقد تبين من مقارنة تواريخ الملل المختلفة وتحديد نصيب كل واحد منها من الصحة أن أصحها هو تاريخ الملة الإسلامية. لذلك يرى ابن حزم أن يقتصر عليها الطالب وأن لا يضع وقته فيما علم بطلانه¹²². أما الفائدة من ذلك فهي عظيمة، إذ يدرك الطالب بعلم التاريخ تقلب أحوال الدنيا فيزهد فيها ويتبع الفضيلة¹²³. ونظرا إلى هذه الفائدة لا يرسم ابن حزم حداً أقصى في طلب علم التاريخ، بل هو ينصح الطالب أن "يجعل هذا العلم خاصة وقت راحته وسأتمه من تعلم غيره من العلوم، فإن هذا العلم سهل جداً ومنشط ومنتهز ولذة، لا ينبغي لأحد أن يخلو منه فلا يدري أثرا ولا ما تقوم به الحجة من الأخبار التي يضطر إلى العلم بها حقيقة، بل يكون بمنزلة من قدر أن العالم لم يكن إلا مذ كان هو"¹²⁴.

المرحلة السادسة: وفيها يقع النظر في علم الشريعة، ويتطلب منا النظر في مسائلها ترتيباً معيناً¹²⁵.

- على الإنسان بالأولى أن يعرف "ما له خرج الى هذا العالم وما إليه يرجع إذا خرج من هذا العالم"¹²⁶، وأن يدرك قصر الحياة الدنيا.
- فيجب حينئذ طلب البرهان على أن "هل العالم محدث أو لم يزل"¹²⁷.

121 - الفائدة من التشريح كالفائدة من علم الهيئة وهي الوقوف على "حكم الصنعة وتأثير الصانع وتأليف الأعضاء واختيار المدير وحكمته وقدرته" (مراتب العلوم، ص 71؛ وانظر تفصيل ذلك في الفصل، I، ص 22-23).

122 - مراتب العلوم، ص 71 و 78-79.

123 - المرجع المذكور، ص 71. يطالب ابن حزم - كما هو معروف - في مدح علم الأخبار ومجدد طريقة للتيقن من صحة الأخبار (المرجع المذكور، ص 71-72).

124 - المرجع نفسه، وراجع الملاحظتين 48 و 64.

125 - المرجع المذكور، ص 72-73؛ رسالة التوقيف، ص 48-53. قارن باستدلال ابن حزم على عقيدته (المحلى، I، ص 2 وما بعدها).

126 - مراتب العلوم، ص 72؛ رسالة التوقيف، ص 48، حيث يبدو الأنبياء وأكثر علماء الأوائل والفلاسفة متفقين على أن العالم محدث. وبصفة أدق أثبت سقراط وأفلاطون حدوث العالم بينما نسب إلى أرسطر القول بقدمه (المرجع المذكور، ص 54).

127 - مراتب العلوم، ص 72؛ وهنا تبدو الفائدة من العدد جلية في خدمة الشريعة، إذ بالعدد يدرك الإنسان تناهي الموجودات وتناهي العالم وذلك باحصاء عدد أزمانه وعدد أشخاصه وأنواعه

- ثم هل له محدث مبدئ أو لا¹²⁸.

- ثم هل أن مبدئ العالم ومحدثه واحد أم أكثر، وهذا هو النظر في توحيد المحدث¹²⁹.

- ثم البحث في النبوة وامكانها ووجوبها أو امتناعها، ووجودها بالأخبار الضرورية. فيقارن بين النبوات ويقتنع بطلان كل الديانات ويقف عند "من صحت له البراهين بنبوته، وأنه عن الله عز وجل يتكلم وعن عهوده بخير"¹³⁰.

- الاطلاع على أوامره ونواهيه فيعمل بها، "فهذا [طريق] الخلاص وشارع النجاة ومحلة الفوز التي من عاج عنها طال تحيره وتردده وافتقرت به السبل حتى يهلك خاسرا نادما"¹³¹.

نلاحظ من ناحية أولى أن علم الشريعة هنا يجمع في محتواه أساسا بين أصول الدين وبين الفقه، وأنه من ناحية ثانية هو الذي يتوج تقسيم العلوم، وهو في نفس الوقت الغاية القصوى التي يؤدي إليها التعليم. فهو إذا يمثل القطب الذي يدور عليه التعليم والعلوم على حد سواء. ويحد من ناحية ثالثة تطابقا بين عدد العلوم في تقسيمها وعدد العلوم المقترح تقديمها في التعليم باستثناء ثلاثة علوم، وهي الطب والبلاغة والعبارة، يحددها في تقسيم العلوم دون منهاج التعليم. وهذا لا يطعن في ما ذهبنا إليه إذ يرجع السبب في ذلك إلى كونها غير ضرورية لكل طالب علم وإلى حكم الطب الناقص بالقياس إلى علم الشريعة في نظر ابن حزم، وإلى طبيعة العلمين الآخرين المتفرعة عن المزج بين العلوم الأصلية الأخرى، ولذلك لم ير ابن حزم ضرورة في إدراجها في برنامج التعليم.

يوافق برنامج التعليم عند ابن حزم تصنيفه العلوم¹³². لا محالة ليس من الضروري أن يكون الترتيب الزمني في تعلم العلوم هو ترتيبها فيما بينها. فقد رأينا

(المرجع نفسه؛ رسالة التوقيف، ص 48-49؛ وانظر تفصيل ذلك في الفصل، I، ص 9-23 وبصفة خاصة ص 14-16؛ وراجع الملاحظة 50).

128 - "وهذا قائم من باب الفضائل من حنود المنطق" (مراتب العلوم، ص 72).
129 - وهذا يدرك كذلك بإحصاء العدد (المرجع المذكور، ص 72-73؛ وراجع الملاحظة 127)، أي أننا ندرك بالعدد تنامي العالم وكل ما فيه (الفصل، I، ص 14-15).

130 - المرجع السابق، ص 73؛ التوقيف، ص 48؛ وراجع الملاحظة 72؛ وراجع الفصل، ص 71-78. (في إثبات النبوة بصفة عامة) وص 81-91 (في إثبات نبوة محمد بصفة أخص، وذلك بالاعتماد على صحة طريقة المسلمين في النقل).

131 - التوقيف، ص 73.

أنَّ احصاءه للعلوم أنما هو تصنيف وترتيب يقوم على تعلق بعضها ببعض وافتقار بعضها الى بعض ويعتمد التفاضل بينها، وحتى عندما يؤكد ابن حزم على ارتباط العلوم بعضها ببعض فلائنه يرى أنه يجب أن يؤدي كلُّها الى خدمة الشريعة التي تتَّوجَّع بمجموعها. يقول ابن حزم إنَّ "أجلَّ العلوم ما قُربك من خالقك"¹³³، إن أكبر خطيئة في نظره هي طلب العلم لغير الله¹³⁴.

إنَّ أفضليَّة علم الشريعة على بقية العلوم، بل أفضلية الآخرة على الدنيا وطلب الخلاص في الآخرة هي التي مكنت ابن حزم من إقامة هذا الترتيب، سواء في العلوم أو في تعليمها، يقول: "الحقيقة أنما هي العمل للآخرة فقط"¹³⁵. فلا ينشد أيَّ علم ولا يتعمَّق فيه لذاته أو لمنفعة دنيوية، بل إذا كانت فيه منفعة دينية. ومن هذه الزاوية يترتب مفهوم العلم عند ابن حزم بمفهوم العلم النافع الذي يرتبط به عند الغزالي كذلك ويتطابق هذا المفهوم والحديث النبوي: "نعوذ بالله من علم لا ينفع"¹³⁶.

وكان القصد الأول الى علم الشريعة هو المبدأ في تدبير العلوم، إذ هو الذي حدد مدى التعمَّق في علم من العلوم والاقتصار على ما يجزئ منها في التعمَّق في علم الشريعة¹³⁷، والانصراف دوماً إلى ما هو أوكَّد وأهم¹³⁸.

132 - راجع، عن التوازي بين هذا البرنامج وترتيب كتاب الفصل، ARNALDEZ، المقال المذكور، ص 819.

133 - رسالة في مداواة النفوس...، ص 122. "الواجب على العاقل الا يقطع دهره الا بطلب معرفة ما ينحيه في معاده، ويخلصه من الملكة من النيران المحيطة بها، ويرفعه الى السموات التي هي محل الحياة الأبدية والنجاة من كل مكروه وموضع السرور السرمدي واللذات الدائمة التي لا انقطاع لها" (التوقيف، ص 54).

134 - رسالة التخليص، ص 170. قارن بموقف الغزالي المتنوع من القول بأن "تعلم العلم لغير الله حرام" (فاتحة العلوم، ص 15).

135 - رسالة في مداواة النفوس...، ص 116.

136 - راجع، في خصوص هذا الحديث النبوي، ونسبك، المعجم المفهرس، ليدن، 1962، IV، 334. وانظر كذلك الحديث الآخر: "العلم ثلاثة ما سرى ذلك فهو فضل: آية محكمة وسنة قائمة وفريضة عادلة" (المرجع المذكور، ص 330). ويورد الغزالي زيادة على هذين الحديثين أحاديث أخرى منها "إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لا يتفقه الله بعمله" (الأحياء، I، ص 98)، وهذا العلم هو الذي تعبدنا الله به بكونه فريضة على كلِّ مسلم (المرجع المذكور، ص 3). فالعلم الحقيقي هو إذن العلم النافع (ميزان العمل، ص 103) انظر كذلك الإقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبو العلاء، القاهرة، 1392/1972، ص 12؛ فاتحة العلوم، ص 19 و 38). وفي هذا الصدد يقسم الغزالي المعارف إلى عمدة ومذمومة (الإحياء، I، ص 28 و 49).

137 - التوقيف، ص 54؛ راجع الملاحظتين 98 و 99.

يتبين لنا كذلك أنّ ترتيب ابن حزم للعلوم يقف عند العلوم التي توجد عند الأمة الإسلامية، فكان من الطبيعي أن يكون برنامجه في التعليم هو الواجب تعلّمه على المسلمين¹³⁹. لذلك يذهب إلى أنّ العلم لا يخرج عن إطار علم الشريعة¹⁴⁰.

وقد لا يكون هذا الاعتبار غريباً عما ذهب إليه ابن حزم من اضفاء طابع الضرورة على معرفة الله وقرار فضل الاسلام المطلق، لأن طبيعة المعرفة الاضطرارية تضطرّ صاحبها الى معرفة الحق في الربوبية والنبوة بينما تبقى أفعال الإنسان الأخرى اختيارية¹⁴¹. ويصبح من المشروع لنا أن نتساءل عن علم المنطق الذي انتصر له ابن حزم وألف فيه، وتمجيده لعلم التاريخ الذي سبق ابن خلدون في بعض نواحيه، ألم يكن وراءهما نفس الاهتمام، إذ كان همّه اثبات الشريعة الحق؟ فكان المنطق والعلوم الفلسفية الطريق البرهاني الى ذلك، وكذلك التاريخ الذي يثبت صحّة طريقة المسلمين في نقل تواريتهم فصحة شريعتهم المنقولة جيلا عن جيل¹⁴². وفعلًا ثبت ابن حزم ذلك بتأكيده على الظروف الحضارية الضرورية لتوفر العلوم وعلى ربط مصير العلم بالتحضر والعمران¹⁴³ مثلما فعل الفلاسفة او مثلما سيفعل ابن خلدون بأبعاد أخرى فيما بعد. وابن حزم ينطلق في ذلك من المقارنة بين البلاد المختلفة والاستقراء الجغرافي ليصل الى توفر هذه الشروط في البلاد الاسلامية ثمّ الى وجود العلم ووفرته فيها¹⁴⁴. وإن كان ابن حزم يقرّ بان العودة الى الحالة التي كان عليها السلف¹⁴⁵ وقربهم

138 - راجع الملاحظة 88.

139 - رسالة الطخيص، ص 160-161.

140 - مراتب العلوم، ص 68؛ وأظن أن ما استنتجه ARNALDEZ من أن المعرفة في نظر ابن حزم ليست إلا معرفة الأوامر الإلهية ومن حصر الفلسفة في إطار الشريعة هو استنتاج مبالغ فيه إذ هو تأويل يجب التعديل منه (راجع *Grammaire*، ص 193-194).

141 - المرجع نفسه؛ الفصل، ٧، ص 115-116؛ الأحكام، ص 59؛ الأصول والفروع، ص 249-250. أمّا بالنسبة الى طبيعة أفعال الإنسان الاختيارية فيبدو أن رأي ابن حزم استقرّ على ذلك في الفصل (III) ص 24 بينما كان يقول في الأصول والفروع، (ص 401 وما بعدها) بأن الله خالق أفعال الإنسان.

142 - راجع الملاحظة 130.

143 - مراتب العلوم، ص 69. وهو ينصح الطالب بالاضافة الى ذلك بـ "سكنى حاضرة فيها العلم" (المرجع المذكور، ص 76). وقد أشار احسان رشيد عباس في مقدمة رسائل ابن حزم (ص : ج) الى كون ابن حزم من رواد ابن خلدون.

144 - يقول ابن حزم "والبلاد التي لا علم فيها كبلاد الروم والصقالبة والترك والديلم والسودان والبربر والبوادي التي بين المحاضرات لا سبيل الى أن يوجد فيها شيء من العلوم التي لم يعلموها منذ وجد العالم الى يومنا هذا وكذلك جميع الصناعات..." (رسالة التوقيف، ص 50).

أسعد من الظاهرية في الأمور العملية"¹⁵⁰. ولا نعرف ما إذا كان ابن رشد يقصد هنا شخصيات مختلفة (أحمد حنبل وداود الاصفهاني وابن حزم)، إذ كنا نجد كلا البعدين لدى ابن حزم نفسه، الذي يكون حيث قد أراد تطبيق مبادئ المذهب الظاهري، بما هو مذهب فقهي، في العقائد مثلما أشار إلى ذلك غولدزيهر¹⁵¹، وبذلك يضمن للظاهرية وحدتها. فكما نبذ ابن حزم القياس من أصول الفقه، نبذ قياس الغائب على الشاهد في أصول الدين، حتى وإن لم يكن دوما صارما في تطبيق الظاهرية في المعتقد، إذ كيف يوفق بين اقتضاء البرهان لتنزيه الإله ونفي التجسيم عنه وبين "التشبيه" الذي ورد به النص¹⁵².

لم يعد من الممكن إذن الاكتفاء لا بعلوم الديانة ولا بعلوم الأوائل¹⁵³. ولعلنا نتوقع هنا إلى إيجاد تشابه آخر بين ابن حزم وابن خلدون، فكما أن النص والبرهان هما محك (واللفظ للغزالي) كل معرفة وكل معتقد في نظر ابن حزم فستكون طبيعة العمران البشري هي محك الأخبار في نظر ابن خلدون. وكون ابن حزم يرسم برنامجا للخلاص هو الذي جعله يرى في علوم الديانة "الغرض المقصود من كل ذي لب" والتي هي نتيجة العلوم التي طالعوا لو عقلوا سبلها ومقاصدها¹⁵⁴. وبذلك يبرز ابن حزم وظيفة العقل الأساسية في فهم الوحي¹⁵⁵. ولكن ذلك يتطلب منا بعض التوضيح. ذلك أن كون ابن حزم يرسم برنامجا للخلاص ويوفق بين الفلسفة والديانة طبقه، لا يعني أن الفلسفة تضمن الخلاص. فلا نرى ابن حزم يحتفظ بالميتافيزيقا الفلسفية (وإن تأثر في بعض جوانبها بالأفلاطونية الحديثة¹⁵⁶: كتاب الحير المحض لبرقلس ورسائل اخوان الصفا الذين أدخلهم مسلمة ابن أحمد المريطي إلى الأندلس): فالله ليس بعلّة

150 - تهافت التهافت، ص 429.

GOLDZIEHER Ignaz, *The Zahiris Their doctrine and their history*, trans. BEHN Wolfgang, - 151

Leiden, 1971, 110 sq وراجع كذلك عن وحدة المذهب الحزمي، يفرات، ابن حزم...، ص 247

وما بعدها.

152 - المرجع نفسه، ص 151 وما بعدها.

153 - الفصل، I، ص 91 وما بعدها.

154 - الفصل، II، ص 92.

155 - الأحكام، ص 27؛ راجع ARNALDEZ، المقال المذكور، ص 817 و *Grammaire*، ص 124؛ و

CRUZ HERNANDEZ، المرجع المذكور، ص 258-260.

CRUZ MIGUEL, "The Neo-Platonism of Ibn Hazm ." in: *Islamic Review*, London, 54th year - 156

(April 1966), p. 9-11.

ولا يخلق لعلّة، وفي هذا يتعارض ابن حزم مع الفلاسفة (في المستوى الميتافيزيقي من حيث علاقة الله بالعالم) ومع المعتزلة (في المستوى الغائي، أي القول بالصلاح) فلا إيجاب على الله الذي "خلق كل شيء لغير علّة أوجبت عليه أن يخلق"¹⁵⁷. فالعلة في تلازمها مع المعلول لا مجال لها إلا في الطبيعيات، لا في الإلهيات ولا في الشرعيات¹⁵⁸. والإنسان لا غنى له عن النبوة في الثلاث غايات: اصلاح النفس ودفع مظالم الناس والمآل، فلا يتم ذلك "إلا بالنبوة، وأما بالعلوم الفلسفية... فلا أصلاً"¹⁵⁹. أي أن النبوة تبقى ضرورية في الأخلاق والسياسة والمصير. وفي هذه النقاط لا يتبنى ابن حزم البرنامج الفلسفي النظري والعملية بتمامه (فلا ينبغي أن ننسى أن الفلاسفة قد رسموا أيضاً برنامجاً للحلاص وتسموا العلوم بالاستناد إلى التقسيم الأرسطي الشهير ورسموا برنامجاً في تعلم الفلسفة يعتمد ترتيب كتب أرسطو بصفة خاصة). ثم إن مصدر القيمة في الأعمال يبقى النص لا غير، فهو الذي يحسن ويصحّ "ليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر... فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به. فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه"¹⁶⁰. وفي مصدر القيمة هذا يكون ابن حزم قريباً من الكلام الأشعري وبعيداً عن الاعتزال والفلسفة. وإذاً فما هي علاقة الفلسفة بالوحي؟ يجب أن نعود هنا إلى البرنامج الكلامي وإلى أصول الدين في مستوى العقائد الواجب إثباتها: إثبات الوجود الإلهي وتوحيده وإثبات الرسالة. فيمكن القول حينئذ إن ابن حزم يبقى عليها ولكن الاستدلال عليها لم يعد

157 - الفصل، I، ص 4. وراجع عن اللطف والأصلح الفصل، III، ص 164 وما بعدها، عن أبطال التعليل ملخص أبطال القياس...، ص 5 وما بعدها و 47 وما بعدها؛ الأحكام، ص 1147 وما بعدها.

158 - التوقيف، ص 169.

159 - التوقيف، ص 46-47. انظر العلاقة بين السياسة والشرعية في مراتب العلوم، ص 85؛ وراجع مع ذلك فلسفة ابن حزم الأخلاقية في رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، ضمن رسائل ابن حزم، ص 113-173؛ والملاحظة 68 التي يرجع فيها علم طب النفس (-الأخلاق) إلى المنطق، وراجع كذلك حول ضرورة الوحي وعلم الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، CRUZ HERNANDEZ، المرجع المذكور، ص 257، 278-282، 289-293.

160 - التوقيف، ص 169؛ والفصل، I، ص 96؛ II، ص 175 حيث يقول ابن حزم: "العقل لا يحكم به على خالقه لكن يفهم به أوامره تعالى ويميز به حقائق ما خلق فقط"؛ الأحكام، ص 47 وما بعدها، ص 1110 وما بعدها؛ وراجع GOLDZIEHER، المرجع المذكور، ص 150؛

ARNALDEZ, Grammaire... p 122.

يتمّ بالمنهج الكلامي التقليدي والمقدّمات الطبيعية الكلامية التقليدية كالقول بالجزء الذي لا يتجزأ أو أن العرض لا يبقى وقتين وإنه لا يقوم بالعرض وبالحلق المتجدد¹⁶¹. ويمكن القول إن الكندي وحتى ابن سينا (رسالة في اثبات النبوات) كانا قد سبقا إلى ذلك. ومن هنا يعوض الاستدلال الكلامي بالمنطق وطبيعيات الكلام بالنظريات الفلسفية في البرهنة على المعتقد. يقول ابن حزم في بداية الفصل: "قصّدا إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلا مخرجها إلى ما أخرجت له وأن لا يصح منه إلا ما صححت البراهين المذكورة فقط إذ ليس الحق إلا ذلك"¹⁶². فالبرنامج الكلامي لا يثبت إلا بأوليات العقل والحسيات والبراهين، ولولا ذلك ما عرفنا صحة شيء من العقائد أو من غيرها. فالعالم يستدل على حدوثه بانتهاء مدته وهو الزمان الذي يعرف تعريفا فلسفيا وهو كونه مدة بقاء الجسم، تماما مثلما يفعل الكندي¹⁶³. أصبحت البراهين إذن ذات طبيعة رياضية وطبيعية فلسفية، وهو دور علم العدد وعلم الهيئة والتشريح. وكل ذلك يبرز ما عابه الفلاسفة على المتكلمين قبل ابن حزم وبعده، وهو قصورهم المنطقي¹⁶⁴. ومن هنا يمكن صياغة المباحث الكلامية التقليدية صياغة فلسفية وإثباتها بالبراهين المنطقية. وابن حزم يعرض فعلا مذهبه الكلامي¹⁶⁵ ويدافع عنه بالمنطق¹⁶⁶.

161 - الفصل، ٧، ص 92-108؛ الأصول والفروع، ص 149 وما بعدها؛ وراجع عن طبيعيات ابن حزم، CRUZ HERNANDEZ، المرجع المذكور، ص 269-274. فالحقل يثبت مثلا إمكانية النبوة والأخبار الضرورية تثبت وجدها (الوقوف)، ص 73؛ الأصول والفروع، ص 182 وما بعدها. وراجع يفوت، ابن حزم... ص 329 وما بعدها.

162 - الفصل، I، ص 2؛ وراجع التقريب، ص 157؛ وراجع GOLDZIERH، المرجع المذكور، ص 146.

163 - المحلّي، I، ص 3؛ الأصول والفروع، ص 338 وما بعدها. وراجع بالنسبة إلى الكندي، وسائل الكندي الفلسفية، نشرة محمد عبد الهادي أبو ريّة، القاهرة، 1950/1369: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص 114 وما بعدها؛ إيضاح تناهي جرم العالم، ص 186 وما بعدها.

164 - الفصل، IV، ص 36. انظر مثلا نقده لمذهب المتكلمين في إطلاقهم الصفات على الله (المرجع المذكور، II، ص 120 وما بعدها).

165 - الفصل، II، ص 117 وما بعدها. وراجع عن عقيدة ابن حزم ARNALDEZ R. "La profesión de foi d'Ibn Hazm", in: *Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes e islamicos*, Madrid, 1964, pp. 137-161;

وكثيرا ما أُلحنا هنا على كتب الغزالي على سبيل المقارنة. بما وجدناه لدى ابن حزم، وإن كان ابن حزم أقرب إلى النزعة الإسمية¹⁶⁷ وإلى النزعة الحسية في تقسيمه النفس الإنسانية وفي الدور الأساسي الذي يوليه إلى الحواس في نظرية المعرفة¹⁶⁸ وكان الغزالي أقرب إلى النزعة التجريدية. ويبلغ التشابه بين ابن حزم والغزالي درجة يحق لنا فيها أن نتعجب أو أن نتساءل عن مدى معرفة التالي بالأول. وفعلا فإننا نجد لديه نفس العلاقة المشكلة التي نجدها تربط الغزالي بالفلسفة ويعلم الكلام، إذ أننا نجد لدى الإثنين تأثيرا بعلم الكلام وتجاوزا ونقدا صريحا أو قوليا بمنعته المحدودة¹⁶⁹، كما نجد ردودا على الفلاسفة (الفارابي وابن سينا بالنسبة إلى الغزالي، وأبو بكر الرازي¹⁷⁰ والكندي في قوله خاصة بأن الله علة¹⁷¹ بالنسبة إلى باين حزم) وفي الوقت نفسه تبنيا لحلّ نظرياتهم الأساسية. وقد كان حكم المنطق في نظر الإثنين هو القبول، بل وكونه لا غنى عنه في العلوم العقلية والنقلية. وقد توقف حكم المنطق بالرفض أو بالقبول على التفريق بينه وبين العلوم الفلسفية الأخرى أو عدم التفريق. ووقع اعتباره في الحالة الثانية مجرد آلة (قانون) ومعيارا تُسير به الأدلة، فوقع قبوله والعمل به فأدى إلى مخالفة المقدمات الكلامية، الأمر الذي أوجب الكف عن القول بتعكس الدليل والمدلول. ويرجع الفضل في إبراز هذا المعيار النظري إلى ابن خلدون الذي أقام بذلك تمييزه الشهير في تاريخ علم الكلام بين طريقة المتقدمين الذين يقولون بتعكس الدليل والمدلول وبكون بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وطريقة المتأخرين الذين لا

CRUZ HERNANDEZ، المرجع المذكور، ص 260-267؛ يفتوت، ابن حزم...، ص 371 وما بعدها.

166 - الفصل، I، ص 98؛ II، ص 91.

ARNALDEZ, *Grammaire...*, p. 116 - 167

168 - الفصل، I، ص 2؛ وراجع ARNALDEZ، المرجع المذكور، ص 113.

169 - راجع مثلا رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ص 25-29 و 36؛ وحتى بالنسبة إلى آتني الرد والقبول اللتين تحدث عنهما الغزالي في المنقذ نجد ابن حزم يشير إليهما (الفصل، V، ص 115؛ الأصول والفروع، ص 215 وما بعدها).

170 - من المعروف أن ابن حزم ألف كتاب التحقيق في الرد على كتاب العلم والإلهي للرازي (لقوله بالقدماء الخمس وبالتناسخ) وردّ عليه في الفصل (I، ص 3، 24 وما بعدها، ص 34، 90، 94-96؛ V، ص 170؛ الأصول والفروع، ص 256، 318، 347 وما بعدها). وراجع يفتوت، ابن حزم ... ص 312-315.

171 - الرد على الكندي الفيلسوف، ضمن الرد على ابن النغيلة اليهودي، ص 187-235؛ وراجع DAIBER Hans, "Die Kritik des Ibn Hazm an Kindis Metaphysik", in: *Der Islam*, 63/2 (1986)، pp. 284-302. يفتوت، ابن حزم ...، ص 295-312.

يقولون بالتعاكس والذين تبّنوا المنطق¹⁷²، فإن ابن حزم يكون بذلك سبق الغزالي في تغيير حكم المنطق إلى القبول وعدم الاستغناء عنه. ونجد صدق هذا الصراع حول حكم المنطق في المنقذ من الضلال للغزالي وفي فصل المقال لابن رشد¹⁷³. ولكن ابن حزم لم يرض بالفصل بين المنطق والعلوم الفلسفية، وإنما كان يدمجها في علم واحد. ومن الواضح أن قبول النظريات الفلسفية كان متوقفاً على قبول قانونها ورفض أهم مبدأ في المنهج الكلامي وهو الاستدلال بالشاهد على الغائب، الذي أبطله ابن حزم¹⁷⁴ ثم الغزالي، بعد الفارابي وابن سينا قبل ابن رشد. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يتفق ابن حزم والغزالي في التمييز بين الاسم والمسمى، وإبطال نظرية الأحوال البهيمية ثم الأشعرية¹⁷⁵، والتمييز بين الماهية والوجود (أو المائية والإينية)¹⁷⁶، وتبني الهيلومورفية بدلا عن الذرية (نقد ابن حزم لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ) وتمييز مراتب الوجود المتعددة (في الخارج وفي النفس وفي الكتابة وفي الكلام)¹⁷⁷، وهي كلها نظريات كرّسها التقليد الفلسفي.

إن ما يشد الانتباه عند ابن حزم، من وراء خلافه مع المدارس الكلامية (الأشعرية¹⁷⁸) أو الفقهية (المالكية وأصحاب الرأي والقياس¹⁷⁹) أو بعض المذاهب

172 - المقدمة، بيروت، 1967، ص 853 وما بعدها و ص 913 وما بعدها.

173 - ضمن فلسفة ابن رشد، ص 16.

174 - انظر نقد ابن حزم لهذا المبدأ في التقريب، ص 166-169. وراجع يفوت، ابن حزم...، ص 317 وما بعدها.

175 - الفصل، ص 49 وما بعدها.

176 - يثبت ابن حزم ذلك انطلاقاً من خلاف تقليدي في علم الكلام (حول ما إذا كان الله مائية) ويثبت فيه بما هو معروف لدى الفلاسفة بالمطالب العلمية الأربعة وبالاعتماد على نظرية ابن سينا، وفي هذه الحالة يسألين عن هل هو (أي عن الوجود أو الإينية) وعن ما هو (حقيقة الشيء أو المائية)، فبالنسبة إلى الله المائية هي الإينية وبالنسبة إلى المخلوق هي غيرها (الفصل، II، ص 173-175؛ راجع CRUIZ HERNANDEZ، المرجع المذكور، ص 253 وما بعدها و 267-269).

177 - التقريب، ص 4-5. وانظر بالنسبة إلى الاسم والمسمى، الفصل، V، ص 26 وما بعدها، IV، ص 92 وما بعدها؛ الأصول والفروع، ص 266.

178 - راجع عن نقد ابن حزم للأشعرية رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ص 28؛ التقريب، ص 165؛ الفصل، I، ص 57 و IV، ص 41 وما بعدها و 204.

179 - ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل؛ الأحكام، ص 757 وما بعدها و ص 929 وما بعدها.

الفلسفية، هو افتناع قوي بالحق وبطريقه البرهاني الوحيد¹⁸⁰، فلا مجال للتشكيك فيه وللقول السوفسطائي مبطل الحقائق بدعوى تكافؤ الأدلة¹⁸¹، ثم تحمس هذه الحقيقة فلا مسامحة فيها¹⁸²، وأخيرا أخلاقية كل ممارسة معرفية¹⁸³. ويعضد كل ذلك جرأة في الفكر والقول حتى قيل: "سيف الحماج ولسان ابن حزم"¹⁸⁴.

180 - "الذي هو أول أو منتج عن أول وإما بقرب وإما ببعد، وما عدا هذين الطريقتين فباطل" (التقريب، ص 172؛ وكذلك الفصل، ص 7، ص 109)

181 - الفصل، آء، ص 3 و 8-9؛ وانظر إبطال القول بتكافؤ الأدلة، المرجع نفسه، ص 119 وما بعدها؛ الأصول والفروع، ص 328 وما بعدها؛ الأحكام، ص 14 وما بعدها؛ راجع TURKI المرجع المذكور، ص 37-61 sq 200... ARNALDEZ, *Grammaire*

182 - "المسامحة في طلب الحقيقة لا تجوز البتة، وإنما هو حق أو باطل لا يجوز أن يكون الشيء حقا باطلا، ولا باطلا حقا، ولا باطلا لا حقا" (التقريب، ص 171).

183 - التقريب، ص 193.

184 - GOLDZIHNER، المرجع المذكور، ص 157.

فهرس المصطلحات

- ادراك حسي : 44، 51-61،
 97، 102-105، 108، 113؛
 ادراك عقلي: 48، 54.
 استدلال: 25 وما يليها، 37،
 114-116، 136-137.
 اعتقاد: 110، 111.
 اعتماد: 34، 47، 56.
 الأمر بالمعروف والنهي عن
 المنكر: 35-36.
 الله : 38، 43، 44، 90، 107،
 135، 136؛ ارادة الله: 37، 88؛
 سلوك الهي: 14؛ الله والعالم:
 27، 88، 90.
 الهيئات: 44، 80، 107، 120،
 135، 136.
 امام، امامة: 15، 36، 63-73.
 انسان: 14، 41-62، 81، 91-
 108، 113، 136.
 انطولوجيا: 12-13، 37.
 ليمان: 34-35.
 باطل: 115، 140.
 بدن : جسد..
 بروز : 100.
 برهان: 68، 73، 111، 114-
 117، 134-137، 140.
 بلاغة: 119-121، 131.
 تأليه: 70-71.
 تأويل القرآن: 26، 67.
 تأييد الهي: 64.
 تاريخ: 122، 130، 133.
 تجرد، تجريد: 16، 81، 82، 84،
 94-96، 101-108، 114،
 138؛ نزعة تجريدية: 49، 56،
 57، 58، 60-62.
 تجسيم: 13، 43-50، 51، 60-
 62، 84، 88، 95، 98، 101،
 107، 108، 138.
 تجويز: 88.

- تشبيه: 70، 71، 84، 135.
- تشخص: 98-99.
- تعبير الرؤيا (عبارة): 119-
- 121، 131.
- تعلق: 106.
- تعليم: 16، 109-140.
- تفاضل: 65.
- تقليد: 24، 66، 111، 112.
- تكليف: 32؛ تكليف ما لا
- يطاق: 30-31.
- تنجيم (علم التنجيم): 119-
- 122.
- تنزيه: 27؛ 71، 84، 90، 135.
- توبة: 33.
- توحيد: 13، 25، 27، 28، 29،
- 84، 88، 131.
- تولد، توليد: 24، 26، 28، 37،
- 116.
- ثبوت: 84.
- ثواب: 32-34.
- جارية، جوارح: 59.
- جير: 13.
- جدل، جدال: 11، 49، 78،
- 80.
- جزأ لا يتجزأ = الجوهر الفرد.
- جسد: 43، 45، 47، 48، 50-
- 53، 56-60، 93-96، 100-
- 101، 112.
- جسم: 42-49، 50-57، 83،
- 95-97، 103، 106.
- جملة: 58، 61.
- جوهر: 96-97؛ جوهر فرد:
- 19، 44، 46، 50، 53، 56، 59،
- 82-84، 97، 103، 139؛ جوهر
- بجرد: 98، 102، 106-108.
- حادث، حوادث: 55.
- حاسة، حس: 54، 97، 105؛
- حسي: 114، 115، 138؛ نزع
- حسية: 42، 43، 48، 49.
- حال، أحوال: 12، 13، 27،
- 84، 86، 139.
- حديث (علم الحديث): 117،
- 120-121.
- حركة: 42-46، 51-56.
- حسن وقيح: 30، 37، 68، 69،
- 84.
- حق: 115، 140.
- حكم سياسي: 63، 69.

- حكمة: 65، 121.
- حياة: 49، 53، 54.
- حيوان: 51، 52، 99.
- خير، علم الاختيار: 115، 118-122، 130، 131، 135.
- خلاء: 83.
- خلاص = نجاة.
- خلاف، مخالفة: 54.
- خيال: 114.
- دليل: 24، 116؛ دليل العقل: 26، 66، 67؛ تعاكس الدليل والمطلوب: 17، 87، 138-139؛ نصب الأدلة: 25.
- دنيا: 123 وما يليها، 130، 132.
- دين، ديانة = شرع، شريعة.
- ذات وصفات: 12، 29، 45، 49، 73، 86؛ ذات الهية: 14.
- روح: 43، 45، 47-49، 50-54، 58، 59، 95، 96؛ نزعة روحانية: 49، 57، 61، 62، 94، 95.
- زمان: 83، 137.
- سحر: 122.
- سعادة: 107، 108.
- سكون: 42، 44، 45، 47، 52، 55، 56.
- سمع: 26.
- شرع، شريعة: 25، 67، 68، 89، 94، 95، 119-122، 124 وما يليها، 131-136.
- شعر: 118، 121، 128، 129.
- شفاعة: 32-33.
- شك: 47.
- شيء: 45؛ شيئية للمعلوم: 12، 13، 27، 38، 45، 84، 86، 87.
- صفة، صفات: 45.
- صورة: 91، 94، 103، 106، 108؛ صورة طبيعية: 85.
- ضوء: 88.
- طاعة: 32-33.
- طب: 118، 120-121، 131.
- طبع: 85، 86؛ طبيعة، طبائع: 49، 85، 86، 90، 112، 113؛ طبيعيات، فلسفة طبيعية، فيزياء: 42-46، 49، 53، 79، 83، 90، 107، 136، 137.
- طفرة: 44.

عقيدة: 16، 17، 59، 62، 80،

137، 135.

علة: 135-136، 138؛ علل

نحوية: 118.

علم، علوم: 16، 17، 23، 26،

37، 58، 59، 81، 82، 88،

101-108، 109-140؛ تصنيف

العلوم: 109-140؛ علم الباطن:

64، 67؛ علم ضروري: 24،

علوم الأوائل: 124-125، 134،

135؛ علم الكلام، علم

المذاهب: 117، 120، 121؛ علم

وهي: 64، 66، 116؛ علم نافع:

123، 125.

فاسق: 33 وما يليها.

فاعل، فاعلية: 89-90، 107.

فعل/قوة: 98، 99، 114؛ فعل،

أفعال العباد: 12، 13، 24، 29،

45، 51، 52، 55، 58؛ فعل

مباشر ومتوكد: 24، 28، 58.

فقه: 110، 120-121، 131-

136.

قيح وحسن = حسن قبح.

طلسمات: 122.

ظن: 111.

عالم: 27، 43، 61، 84، 86،

88، 97، 98، 107، 117؛

حدوثه: 130-131، 137.

عدد: 82، 83، 130؛ علم

العدد: 118-120، 129.

عدل: 28-31، 89.

عرض، اعراض: 42-47، 51-

59، 85، 86، 97.

عصمة: 64.

عقاب: 32-34.

عقل: 14، 15، 25، 66-68،

78، 94، 105، 113-115،

135، 136؛ أوائل العقل: 113-

114، 116، 137؛ عقل فعال:

89، 91 وما يليها، 108، 114؛

عقل هيولاني: 91 وما يليها؛

عقل وسع: 26؛ انظر دليل

العقل؛ جواهر عقلية: 104؛

عقلانية: 14، 38، 39؛ انظر

ادراك عقلي؛ انظر وا-

عقلي.

- متصل: 50، 99.
- بجاورة: 46، 99.
- بجرد، مجردات: 59، 61، 66، 82، 84، 85، 61، 108؛ انظر
- جوهري مجرد.
- مداخلة: 44، 46، 50، 99.
- مدلول: 25؛ انظر دليل.
- مشاهدة: 24.
- قرآن: 52، 55، 117، 120-
- 121؛ محكم ومتشابه: 67؛ انظر
- تأويل.
- قلب: 58-61.
- قوة/فعل = فعل/قوة.
- قياس الغائب على الشاهد: 14، 17، 28، 29، 34، 39، 66، 68؛
- 90، 135، 139؛ قياس
- فقه: 135.
- قيمة: 27، 37، 84، 136.
- كافر، كفر: 34-35.
- كبيرة: 33، 34.
- كسب: 13، 30.
- كلي، كليات: 81، 102-105.
- كم: 82-83.
- كمال، انطلاقا: 91، 96.
- كيمياء: 122.
- لانهاية: 85.
- لغة، علم اللغة: 118، 120، 121-128.
- مؤمن: 35.
- مادة: 94، 108؛ مادية، نزع
- مادية: 42.
- ماهية: 86، 87، 104، 139.

- منزلة بين منزلين: 33-35.
- منطق (أرسطي): 9، 17، 87، 111، 114، 117، 120، 129، 133، 137-139.
- موجود: 12، 45.
- موسيقى: 122.
- موضع طبيعي: 88.
- ميتافيزيقا: 13، 14، 49؛ انظر إلهيات.
- نبوة: 31، 34، 89، 131، 134، 136.
- نحاة: 123 وما يليها، 131-136.
- نجم، علم النجوم: 118.
- نحو، علم النحو: 118، 120، 122، 129.
- نسق، نسقية: 10-15، 21، 22.
- نص: 134-136.
- نطق: 113، 114.
- نظر: 23-26، 37، 66، 67، 112، 116.
- نفاق: 35.
- نفس: 16، 43، 48-54، 56-60، 80-82، 89، 91-108.
- 112؛ نفس كلية: 99؛ علم النفس: 80، 89.
- نقع: 123 وما يليها.
- هندسة: 118، 119، 129.
- هيئة، علم الهيئة: 118، 120، 122، 129.
- واجب: 30، 37، 38، 66، 86؛ واجب عقلي: 24، 25.
- واسطة، وسائط: 65 وما يليها.
- واقعية: 14، 37-39.
- وجود: 68، 78، 84، 86، 87؛ قديم وحادث: 27، 139؛ وجود/ماهية: 104؛ وجود ذهني / وجود خارجي: 104-108.
- وحدة وكثرة: 12.
- وحي = نبوة.
- وعد ووعيد: 31-35.

فهرس الأعلام والفِرَق

- ابن تيمية: 62، 79، 81، 101، 102، 104.
- ابن حزم: 16، 17، 43، 46، 57، 58، 62، 78، 81، 87، 95-101، 109-140.
- ابن الحكم (هشام): 13، 14، 42، 43، 45، 46، 51، 60، 70، 71، 79، 83.
- ابن خلدون: 13، 71، 79، 87، 133، 135، 138.
- ابن الراوندي: 58، 59، 61، 77.
- ابن رشيد: 77، 86، 89، 90، 92، 93، 99، 105، 107، 127، 134، 135، 139.
- ابن سينا: 15، 16، 50، 59، 60، 62، 78، 80-83، 86، 88، 89، 91-99، 101-103، 105، 107، 108، 113، 137-139.
- ابن صفوان (جهم): 11، 13، 87، 90.
- ابن عبيد (عمرو): 34-36، 69.
- ابن عدي (يحيى): 75، 77.
- ابن عطاء (راصل): 34، 36، 66، 69، 72.
- ابن قيم الجوزية: 62، 81، 106-108، 108.
- ابن كيسان (أبو بكر - الأصم): 41، 42-43، 47، 48، 53، 59، 70، 96.
- ابن ميمون: 78، 88.
- اخوان الصفاء: 78، 135.
- ارسطو (أرسطية): 11، 12، 61، 75، 79، 80، 82، 83، 88، 91-94، 96-99، 105-107، 121، 130، 136.
- اسكندر الأنروديسي (الـ): 91-93، 102، 104، 112.

- اسواري (ال) (أبو علي): 24، 59، 61.
- اشعري (ال) (أبو الحسن): 12-15، 30، 45، 58، 60، 62، 78، 97، 87، 96.
- اشعرية، أشاعرة: 10، 12، 24، 30، 37، 39، 45، 62، 68، 69، 71، 81، 86، 96، 110، 112، 113، 136، 139.
- اصحاب الطبايع: 45، 85، 86.
- اصحاب المغارف: 66.
- اصحاب الهيولى: 77.
- افلاطون، أفلاطونية: 11، 12، 48، 50، 56، 83، 89، 91، 93، 94، 98، 99، 100، 104-107، 112، 130.
- افلوطين، أفلاطونية محدثة: 56، 60، 72، 80، 82، 87، 91، 93، 96، 106، 107، 135.
- انباذقليس: 106.
- انجي (ال): 61، 79، 81، 82، 106.
- باتلاني (ال): 12، 79، 95.
- برقلس: 80، 135.
- برمينيلس، برمينيدية: 56.
- بصري (ال) (الحسن): 34، 35.
- بصري (ال) (الحسين أبو عبد الله): 79، 87، 9.
- بلخي (ال): الكعي.
- تناسخ (القاتلون به): 100، 138.
- ثامسطيوس: 78، 91-94، 102.
- حاحظ (ال): 24، 47، 66، 77، 86.
- حاليئوس: 59، 95، 106، 112.
- حبائي (ال) (أبو علي): 14، 22، 60، 61، 95.
- حبائي (ال) (أبو هاشم): 13، 14، 22، 27، 35، 60، 61، 75، 79، 86، 139.
- حبرية، الحجرية (ال): 23، 63، 68.
- حواليقي (ال) (هشام بن سالم): 44.
- حوييني (ال): 12، 79، 81، 95.
- حيماريه دانيال: 9، 21.

- خوارج (الـ): 23، 32، 35، 69.
- ذرية (الـ) (المدرسة): 9، 46، 87، 103، 106، 107.
- رازي (الـ) (أبو بكر): 77، 79، 83، 89، 138.
- رازي (الـ) (فخر الدين): 59-، 61، 81، 87، 95، 96، 102.
- رواقية (الـ) (المدرسة): 9، 47، 61، 62، 80، 83، 87، 88، 106، 107.
- سقراط : 130.
- سلف (الـ): 71، 118، 133.
- سلمي (الـ) (معمّر بن عباد): 14، 22، 42، 56-58، 60، 61، 81، 85-87، 96.
- سنة (الـ) (أهل): 15، 38، 67، 69، 71.
- سوفسطائي: 140.
- شحام (الـ): 27، 86.
- شهرستاني (الـ): 34، 58، 69، 70، 72-79، 87، 92-94، 98، 102.
- شيعية (الـ) (إمامية، اسماعيلية، فاطمية، زيدية): 15، 21-23، 43، 60، 63-73.
- صوفية (الـ): 60، 95، 110.
- طوسي (الـ) (نصير الدين): 102.
- ظاهرية (الـ): 17، 134-135.
- عبد الجبار: 13، 14، 21 وما يليها، 57، 60، 61، 86.
- علاف (الـ) (أبو الهذيل): 11، 14، 19، 22، 42، 46، 52-55، 60، 61، 66، 71، 95.
- غزالي (الـ) (أبو حامد): 17، 60، 68، 78، 79، 81، 82، 87، 94، 95، 101، 102، 105، 106، 117-119، 121، 122، 124-126، 128، 132، 135، 138، 139.
- فارابي (الـ): 24، 77، 78، 81، 82، 89، 107، 110-113، 138، 139.
- فراء (الـ) (سليمان بن حفص): 66.
- فرانك (ريتشارد): 9، 11، 90.

- فرق غير اسلامية: 49، 117.
- فلسفة (فيلسوف، فلاسفة):
- 15-17، 27، 41، 48، 58-61، 73، 75-90، 91، 108-114، 130، 133، 136-139.
- اسلامية: 11، 12، 80، 82، 83، 99، 106، 121.
- يونانية: 12، 14، 17، 96، 106، 119-125، 134.
- فوطي (ال) (هشام بن عمرو):
- 59، 70.
- فيثاغورس، فيثاغورية: 48، 104.
- قدرية: 34.
- كعبي (ال) (أبو القاسم، البلخي): 32، 79، 86.
- كندي (ال): 77، 8، 137، 138.
- مانكديم (أحمد بن الحسين):
- 14، 21، 23.
- محرطبي (ال) (مسلمة بن أحمد):
- 135.
- مرحطة: 23، 32، 33، 69.
- مريسي (ال) (بشر): 66.
- مسلمون: 100، 106، 118، 121، 122، 130، 133.
- مسمعي (ال): 77.
- معتزلة، اعتزال: 10، 12، 13، 15، 21 وما يليها، 41، 45، 60، 61، 63-73، 77، 81، 84، 86، 87، 89، 110، 112، 116، 136.
- البصرة: 32، 59، 87.
- بغداد: 32، 33، 86.
- معز لدين الله الفاطمي (ال):
- 63، 65-69، 73.
- مفسرون القدماء (ال): 92.
- منطقيون (ال): 77، 104.
- ناشئ (ال): 77.
- نحوي (ال) (بحي): 80.
- نحويون (ال): 118، 127.
- نظام (ال): 11، 14، 19، 22، 42-57، 60، 61، 66، 70، 79، 81، 95.
- نعمان (ال) (القاضي): 15، 63-73.
- نلّينو: 33، 34.
- نوي (ال) (كثير): 72.
- هيرقليطس، هيرقليطية: 47، 56.

الفهرس العام

7	الإهداء
9	مقدمة
19	الباب الأول : في علم الكلام
21	فلسفة الأصول الخمسة من خلال شرحها للقاضي عبد الجبار المعتزلي ..
41	من التصوّرات الكلامية للإنسان
42	I - أبو بكر بن كيسان الأصم
43	II - هشام بن الحكم
45	III - النظام
53	IV - أبو الهذيل العلاف
56	V - معمر بن عبّاد السلمي
	الفكر الفاطمي والاعتزال من خلال "المجالس والمسائرات" للقاضي
63	النعمان
75	الباب الثاني : ما بين الكلام والفلسفة
77	من مآخذ المتكلمين على الفلاسفة
	ملاحظات حول النفس الانسانية والمعرفة عند الفلاسفة وعند
91	المتكلمين
109	العلوم والتعليم في فكر ابن حزم الأندلسي
110	I - العلم : معناه ومصدره وطبيعته
116	II - تصنيف العلوم
126	III - البرنامج التعليمي
141	فهرس المصطلحات
147	فهرس الأعلام والفرق

صدر في سلسلة "مفاتيح"

يديرها حسين الواد

محمد الهادي الطرابلسي
تحليل أسلوبية

حسين الواد
مدخل إلى شعر المتنبي

الصادق قسومة
النزعة الذهنية في رواية الشحاذ
لنجيب محفوظ

عمر الشاروني
المفهوم في موضعه
العلاقة بين الفلسفة والعلوم

عبد القادر المهيري
أعلام وآثار في التراث اللغوي

محمد القاضي وعبد الله صولة
الفكر الاصلاحى عند العرب
في عصر النهضة

حسين الواد
البنية القصصية في رسالة الغفران

شكري المبخوت
سيرة الغائب، سيرة الآتي
السيرة النائية في كتاب الأيام لطف حسين

عبد الفتاح ابراهيم
مدخل في الصوتيات

جلال الدين سعيد
معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية

محمد محجوب
هيدغر ومشكل الميتافيزيقيا

محمد الخيو
مدخل إلى شعر العربي الحديث
"أنشودة المطر" لبدر شاكر السياب نموذجاً

عبد السلام المسدي
في آليات النقد الأدبي

صدر في سلسلة "معالم الحداثة"

يديرها عبد المجيد الشرفي

الطيب البكوش وصالح الماجري

في الكلمة

في النحر العربي وفي اللسانيات الحديثة

حسين الواد

تدور على غير أسمائها

نظرة في شعر بشار

علي عبد الرّازق

الإسلام وأصول الحكم

حسين أحمد أمين

دليل المسلم الحزين

علي المرغني وسليم اللغماني

مقالات في الحداثة والقانون

محمد الناصر النفزاوي

محمد كرد علي

المثقف وقضية الولاء السياسي

ان ما يبدو أمراً مفروغاً منه في نظر من يتتبع شيوخ الكلام
في أقوالهم هو أنهم ينطلقون من اقتضاء نظري لا مجال للشك
في كونه معقولاً حسب اصطلاحهم يبلغون به أقصى النتائج
التي يخولها لكل واحد منهم اختياره النظري بقدره وجرأة
نادرتين، واقتناع قوي بأن ما لا يعقل يفتح باب الجهالات.
فليكن هذا التأليف بداية سعي إلى إبراز المواضع الفلسفية التي
يتمثل هم المتكلم النظري ووقفها يصوغ مسائله وجواباتها

مقداد عرفة منسية

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، قسم الفلسفة كلية
العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس.
له عديد الدراسات في الفكر العربي الإسلامي : التصوف
والكلام والفلسفة.

السعر : 5.600 د.ت.

ISBN 9973-703-17-0 (Coll.)

ISBN 9973-703-54-5 (N° du volume)